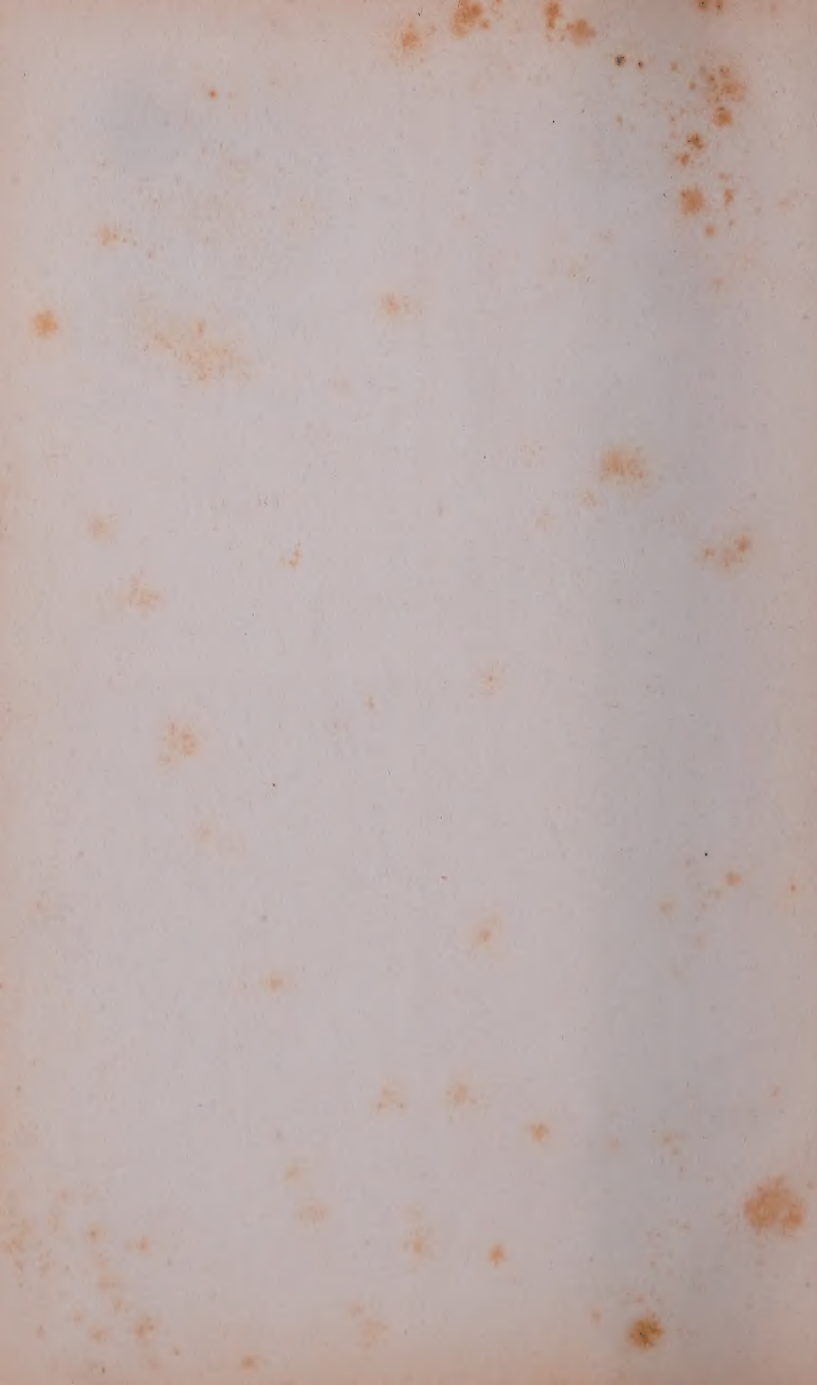




BERKELEY, CALIFORNIA





Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Sechzehnter Band.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1871.

Inhalt.

	Seite
Palmer, Johann Brenz als Prediger und Katechet	1
Grimm, das Proömium des Lucasevangeliums	33
Bender, Schleiermachers Lehre vom schlechtthinigen Abhängigkeits- gefühl im Zusammenhang seiner Wissenschaft	79
Ritschl, über die Methode der älteren Dogmengeschichte	191
Diestel, die moabitische Gedenktafel. Eine kritische Uebersicht	215
Herrlinger, Studien über die Theologie Melanchthon's. II.	252
Schmid, Theologie und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Verständigung	280
Kluge, der <i>roûs</i>	318
Köhler, die Lehre der lutherischen Bekenntnißschriften über Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment	381
Schoeberlein, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo	459
Dorner, der Gallicanismus und das neue Infallibilitätsdogma	502
— Nachruf an Dr. K. Th. A. Liebner	536
von der Holz, der Weg zum System in der dogmatischen Theo- logie. 2 Artikel	589
Sack, über Heinrich Steffens' christliche Religionsphilosophie	623
Plitt, Christologische Studien nach den vier Evangelien	639
Anzeige neuer Schriften:	
Baer, zwei alte Thora-Rollen	339
Baggesen, der Apostel Johannes, sein Leben und seine Schriften	735
Bouvier, la révélation	742
Bunsen, die Einheit der Religionen. I. Band	170
Burger, das Evangelium nach Johannes	733
Cassel, hebräisch-deutsches Wörterbuch	557
Dalton, der ewige Jude und der ewige Johannes	189
„ Auerbach's Roman: Auf der Höhe	189
Delff, Dante Alighieri, die göttliche Komödie	743
Ehrard, wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte	732
Gangauf, Augustinus' Lehre von Gott dem Dreieinigen	346
Geiger, das Studium der hebräischen Sprache	348
Ges, Christi Person und Werk. I. Abtheilung	333
Hamberger, das Licht der Geschichte	167
Handbuch zum A. T. — Hiob, bearbeitet von Dillmann	552
Harleß, Staat und Kirche	375
Harnack, die freie lutherische Volkskirche	788
Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. 3. Auflage	350
Hefele, Conciliengeschichte. VII. Band	570

	Seite
Hinschius, das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland	372
Hitzig, Geschichte des Volkes Israel	147
Jacoby, die Liturgik der Reformatoren	751
Janus, der Papst und das Concil	179
Jongeneel, Entdeckungen auf dem Gebiet der biblischen Textkritik	551
Keim, Geschichte Jesu von Nazara. II. Band	558
Kempen, von der Nachfolge Christi. Mit Zeichnungen von Führich	177
Keller, die Moralthologie des Jesuiten Pater Gury	579
Kienlen, commentaire sur l'Apocalypse de Jean	341
Krenkel, Paulus, der Apostel der Heiden	737
Liebner, ein Blick in das evang. Urbild der Synode	587
Martensen, die christliche Ethik	744
Meier, Feststunden brüderlicher Gemeinschaft	766
Meyer, Commentar über das N. Test. II. Evang. Johannis	734
Möbius, die materialistischen Ideen in der modernen Volks- erziehung und ihre Gegensätze zum Reiche Gottes	764
Mühlhäuser, Staatskirche, Volkskirche, Freikirche	375
Müller, Essays I. II. Band	168
„ Erklärung des Barnabasbriefes	567
Pfeiffer, über die Johanneischen Schriften	340
Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte	352
Plitt, Einleitung in die Augustana. 1. Hälfte	573
Preger, die Entfaltung der Idee des Menschen durch d. Weltgesch.	343
Pressel, Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi	564
Quirinus, römische Briefe vom Concil	183
Reiff, die geist. Zeitmächte im Lichte der Ereignisse d. Gegenwart	769
Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. I. Band	173
Sabatier, l'apôtre Paul	159
Scholten, das älteste Evangelium	729
Schulz, zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart	587
Schulze, der Fetischismus	169
Seydel, vaticinium Obadiae	338
Stählin, das landesherrliche Kirchenregiment	581
Stälin, Rechtsverhältniß der relig. Gemeinschaften in Württemb.	575
Tuch-Arnold-Merx, Commentar über die Genesis	332
Warneck, Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi	736
Was für Gedanken durch die gegenwärtigen kriegerischen Ereignisse offenbar geworden sind	771
Weber, Predigtweise und geistliche Amtsführung	186
„ die großen Ereignisse unserer Zeit	581
Weissenbach, Jesu in regno coel. dignitas	728
Weingarten, Zeittafeln zur Kirchengeschichte	739
de Wette-Schrader, Einleitung in die Bibel A. u. N. Test.	153
Wittichen, der geschichtl. Charakter des Evangeliums Johannis	563
Zirngiebl, Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu	579

Die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften über Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment.

Von
Dr. Köhler

Prof. am Predigerseminar zu Friedberg i. d. B.

Den Begriff der Kirche giebt Conf. Aug. art. VII: sie ist „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt, und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden“. Der Satz: die Kirche ist die Versammlung der Gläubigen, ist von grundlegender Bedeutung. Durch ihn wird der principielle Gegensatz gegen den katholischen Kirchenbegriff festgestellt. Nach diesem ist die Kirche eine äußerlich organisirte, sichtbare Institution. Ihr wesentliches Kennzeichen ist die Continuität der von Christus gestifteten äußeren hierarchischen Ordnung, das Merkmal der Zugehörigkeit zu ihr die Unterwerfung unter diese hierarchische Ordnung. Dem gegenüber hat die Reformation gemäß ihrer ganzen Grundanschauung, wonach das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht auf äußeren Formen und Leistungen beruht, sondern ein innerliches, in unmittelbar persönlicher Hingabe an die in Christus offenbare Gnade Gottes sich vollziehendes ist, von Anfang an den Begriff festgehalten, daß auch die Kirche nicht eine Gemeinschaft äußerer Dinge, Ceremonien, Satzungen 2c. ist, sondern die Gemeinschaft des inneren Lebens, des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung ¹⁾. Sie ist nicht eine mit

¹⁾ Luther, Sermon von der Kraft des Bannes (1518). Die innere oder geistliche Gemeinschaft, welche darin besteht, „daß man sich Eines Glaubens, Liebe und Hoffnung gegen Gott gebrauchet“, ist die wahre Kirche, außer welcher kein Heil ist. „Wie keine Creatur die Seele zu solcher Gemeinschaft bringen kann als Gott selbst, so kann auch keine Creatur diese Gemeinschaft nehmen oder von derselben absondern, denn allein der Mensch selbst durch seine eigene Sünde und Missethat.“ (Schenkel, Wesen des Prot. III, 121.) — Wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (1520) führt Luther aus: Die Christenheit ist eigentlich nicht „eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Her-

Macht- und Herrschaftsansprüchen über die Menschen gestellte Institution, welcher sich der Einzelne, um das Heil zu erlangen, äußerlich zu unterwerfen hätte; sie kommt vielmehr dadurch zu Stande, daß sich viele Einzelne in der nämlichen Weise innerlich vom heiligen Geiste ergriffen, zu Christus hingeführt und dadurch mit Gott versöhnt fühlen, und daß nun in Folge davon diese alle als Gliedmaßen und Organe eines und desselben Hauptes sich auch unter einander verbunden fühlen und in eine innere Lebensgemeinschaft eintreten.

Dies ergibt sich deutlich schon aus dem Satze des kleinen Katechismus in der Auslegung des dritten Glaubensartikels: „Der heilige Geist hat mich berufen, erleuchtet zc., — gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben.“ Das Erste ist hier die Berufung, Erleuchtung zc. des Einzelnen: gleichwie aber jeder einzelne Christ sich von dem heiligen Geiste berufen, erleuchtet, geheiligt weiß, so geschieht das mit vielen Anderen um ihn her gleichfalls, und die Folge davon ist, daß diese alle kraft der Identität des in ihnen wirksam gewordenen Geistes zu einer Einheit gesammelt werden. Dies ist die Christenheit, welchen Ausdruck Luther in der Auslegung als gleichbedeutend mit dem in dem Glaubensartikel vorkommenden Ausdruck Kirche setzt. Die Kirche ist ihm also die Gemeinschaft der Gläubigen.

Ganz deutlich tritt diese Anschauung auch in dem parallelen Abschnitte des großen Katechismus hervor¹⁾. „Das Wörtlein Kirche heißt eigentlich nichts anders denn eine gemeine Sammlung, und ist von Art nicht deutsch, sondern griechisch. — Darum sollt's auf recht Deutsch und unsere Muttersprache heißen eine christliche Gemeinde oder Sammlung (*communio seu congregatio*), oder auf's allerbeste und klärste eine heilige Christenheit.“ Die folgenden Worte *communione sanctorum* sind „nichts anders denn die Glosse und Auslegung, da Jemand hat wollen deuten, was die christliche Kirche heiße“; beides ist einerlei (*utrumque idem conjunctim significat*). Die Verdeutschung „Gemeinschaft der Heiligen“ ist ungeschickt. „Recht deutsch zu reden sollt es heißen eine Gemeinde der Heiligen, das ist,

zen in einem Glauben, — dieweil ein Jeglicher predigt, gläubet, hoffet, liebet und lobet wie der Andere“. Diese geistliche Einigkeit ist „allein genug zu machen eine Christenheit, ohne welche keine Einigkeit, es sei der Stätte, Zeit, Person, Werk, oder was es sein mag, eine Christenheit machen.“ S. 126 a. a. D.

¹⁾ Baumgarten, Conc.-Buch, I, S. 736. Hase, libr. symbol., p. 498.

eine Gemeinde, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeinde.“ Die Meinung oder Summa dieses Zusatzes ist: „Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeinde (*sanctorum congregatiunculam et communionem*) auf Erden eitelser Heiligen (*ex mere sanctis hominibus coactam*) unter einem Haupte Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen in einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung ¹⁾.“ — Die Kirche ist aber nicht blos die Sammelstätte des gewordenen Christenthums, sondern auch die Pflanz- und Pflegestätte des werdenden. Der heilige Geist richtet die Heiligung dadurch aus, so heißt es an derselben Stelle des großen Katechismus, „daß er uns erstlich führet in seine heilige Gemeinde und in der Kirchen Schoos leget, dadurch (*per quam sanctam ecclesiam*) er uns predigt und zu Christo bringt. — Er hat eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeden Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes.“ Der heilige Geist wirkt auf den Menschen nicht in atomistischer Vereinzelnung, sondern das Erste ist, daß er denselben als Glied der großen Gemeinschaft einfügt, die er erfüllt und beseelt, um sodann erst völlig seine heiligende Wirkung an ihm zu offenbaren, er ist wesentlich Gemeingeist: ein Gedanke von großer Tragweite, und welcher allein schon hinreicht, um den auf katholischer Seite beliebten Vorwurf zu entkräften, die protestantische Ansicht isolire den Menschen, habe kein Verständniß für die Bedeutung des religiösen Gemeinlebens, welches eben die Kirche darstelle ²⁾. Das Wahre und Biblische dieser Anschauung (Eph. 4, 16), abgesehen von der römischen Veräußerlichung, finden wir in den angeführten Worten Luthers völlig gewürdigt.

Derselbe Begriff der *congregatio sanctorum* kehrt nun auch in der Conf. Aug. wieder ³⁾. Indem aber dergestalt der Sitz der

¹⁾ Wie so oft in seinem Katechismus schließt sich Luther auch hier an eine uralte Ueberlieferung an. Kero von St. Gallen erklärt in seiner Auslegung des Symb. apost. (im achten Jahrhundert) die Worte *sanctam ecclesiam catholicam* dahin: *universalem congregationem Christianorum*. Keloubo heilige dia allichun samenunga, diu Christianitas heizet. Diu fone diu allich heizet, wanda si alliu sament ein geloubet, unde einez iichet, unda dar ana ungescheiden ist.

²⁾ Vergl. v. Ketteler, das allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit, S. 29. 40 f. 65 u. 5.

³⁾ Man kann zur Interpretation der C. A., obwohl ihr Verfasser Melancthon ist, unbedenklich auf Luther zurückgehen, indem dieser an der Entstehung

Kirche vollständig auf das Gebiet des inneren religiösen Lebens verlegt, das Band der kirchlichen Gemeinschaft als ein Band rein innerlicher Geistesgemeinschaft aufgefaßt wurde, entstand eine nahe liegende Schwierigkeit. Es konnte von der anderen Seite entgegengehalten werden: „So die Kirche ganz im Geist und zwar ein geistlich Ding ist, so wird Niemand wissen mögen, wo ihrer irgend ein Stück in der ganzen Welt ist; das wäre eine fremde, unerhörte Sache“ ¹⁾. Es galt also, anstatt der mit Recht aufgegebenen äußeren Merkmale der wahren Kirche (legitime Verfassung, apostolische Succession u. s. w.) ein anderes Merkmal aufzustellen, woran sich das Vorhandensein der ihrer Natur nach unsichtbaren ²⁾, weil rein innerlichen, Kirche mit Sicherheit erkennen lasse. Ein solches objectives Merkmal der wahren Kirche war nun bereits gefunden. Es war das Vorhandensein des reinen Wortes Gottes. „Wo das Wort Gottes geprediget und geglaubt wird,“ — hatte Luther bereits auf der Leipziger Disputation ausgesprochen ³⁾ — „da ist der wahre Glaube; wo aber der wahre Glaube ist, da ist die wahre Kirche; wo die Kirche, da ist die Braut Christi; wo die Braut Christi, da Alles, was des Bräutigams ist.“ Und einige Jahre später ⁴⁾: „Wo Taufe und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es seien Heilige da, und sollten's eitel Kinder in der Wiege

der Confession den bedeutendsten Antheil gehabt hat. Die auf Grund der Marburger Artikel entworfenen, zu Schwabach unterzeichneten und zu Torgau dem Kurfürsten von Sachsen übergebenen Artikel, welche eine wesentliche Grundlage der C. A. bilden, rühren größtentheils von ihm her. Von der Kirche heißt es hier: „Solche Kirche ist nichts anders denn die Gläubigen an Christum, welche obgenannte Artikel und Stück halten, glauben und lehren und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt.“ Erl. Ausg. 24, S. 327. Melancthon hat in den vor 1530 erschienenen Ausgaben der Loci theol. die Lehre von der Kirche noch nicht behandelt.

¹⁾ Wider den hochberühmten Romanisten, bei Schenkel a. a. D. S. 129.

²⁾ Die Unterscheidung der „unsichtbaren und sichtbaren Kirche“ ist nicht erst durch Zwingli „in die Reformation eingeführt“ worden, wie Stahl (Kirchenverfassung, 2. Aufl. S. 53) will. Zwingli gebraucht allerdings zuerst (1530) die Ausdrücke *visibilis* und *invisibilis*, aber Luther redet schon 1520 und bald nachher davon, daß die wahre Kirche, an welche wir glauben, nicht „sichtlich“ sei, daß sie Niemand „sehen“ könne u. dergl. In den lutherischen Bekenntnisschriften kommt der Ausdruck *sichtbar* und *unsichtbar* nicht vor; seit 1535 findet er sich bei Melancthon (Loci) wie bei Luther (Comm. in ep. ad Gal. III, 38), sicherlich nicht von Zwingli entlehnt. Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, S. 33. 53.

³⁾ Bei Schenkel a. a. D. S. 125.

⁴⁾ Das. S. 128. 130.

sein. — Es ist ein solch Zeichen (ein sichtlich Zeichen der Kirche) vonnöthen, das haben wir auch, nämlich die Taufe, das Brot und allermeist das Evangelium. Diese drei sind des Christen Losung und Wahrzeichen. Wo du diese siehest im Schwang gehen, sei es gleich, wo oder bei wem es wolle, so zweifle nicht, es sei eine Kirche da ¹⁾).

Diese beiden Momente nun: die Kirche ist ihrem Wesen nach innere Geistesgemeinschaft, und: das Merkmal ihres Bestandes ist die Predigt des reinen Wortes Gottes und rechte Verwaltung der Sacramente, hat die C. A. zur Definition der Kirche verbunden: sie ist die Versammlung (Gemeinschaft) der Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt wird und die Sacramente recht verwaltet werden. Ausdrücklich stellt dann der Art. VII noch weiter fest, daß es zum Bestand der Kirche keiner weiteren Grundlage bedürfe als der Predigt des reinen Evangeliums. „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit (richtiger: Einheit, der lateinische Text hat: *ad veram unitatem*) der Kirche, daß da einträchtiglich nach reinem Bestand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden.“ Es liegt hierin kein Widerspruch mit dem anderweit von Luther behaupteten Satze von der innerlichen, unsichtbaren Natur der Kirche ²⁾). Alle die inneren Gaben des Geistes, deren Gemeinschaft eben die Kirche begründet, werden ja nicht anders erlangt als vermittelt des Wortes: alle Gnadenwirkungen sind an es gebunden ³⁾). Folglich nur, wo es verkündigt wird, können sie vorhanden sein; da besteht aber auch sicher jene innere Einheit, welche das Band der Kirche ist, indem unmöglich angenommen werden kann, daß die Gnadenmittel bei rechter Verwaltung ganz ohne Frucht bleiben sollten ⁴⁾). Wenn übrigens C. A. XXVIII, §. 9 gesagt wird: „Diese Güter kann man nicht anders erlangen denn durch das Amt der Predigt“ (*nisi per ministerium verbi et sacramentorum*), und Tract. de pot. et prim. Pap. §. 25: „Auf diesen Felsen, das ist, auf diese Predigt und Predigtamt (*super hoc ministerium*)

¹⁾ Wenn das eine Mal nur das Wort genannt wird, das andere Mal das Wort und die Sacramente, so ist das kein Widerspruch. Auch im Sacramente ist nach Luther das eigentlich Wirksame das Wort.

²⁾ Wie Schenkel annimmt (jedoch nicht in unmittelbarer Beziehung auf den vorliegenden Art. der C. A.), S. 130 a. a. O.

³⁾ Luthers Sendschreiben an die Prager, Ausg. von Pfizer, S. 901.

⁴⁾ Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe u. f. w. Erl. Ausg. 22, S. 142.

„hat Christus seine Kirche erbaut“, so kann kein Zweifel sein, daß „Amt“ hier wenigstens nicht im Sinne von rechtlich fixirter Ordnung zu verstehen ist, sondern die Bedeutung von Verrichtung, Function hat. Dies ergibt deutlich der Zusammenhang der letzteren Stelle, wo es unmittelbar vorher heißt: „Nun ist je das Predigtamt an kein gewiß Ort noch Person gebunden, wie der Leviten Amt im Gesetz gebunden war, sondern es ist durch die ganze Welt ausgestreut, und ist an dem Ort, da Gott seine Gaben giebt, Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer 2c.“ Wollte man die heilskräftige Predigt an das „Amt“ im kirchenrechtlichen Sinne, d. h. die durch Berufung, Handauflegung 2c. geschehene kirchenordnungsmäßige Bevollmächtigung knüpfen, so würde man sie gerade wieder „angewisse Orte und Personen binden“, was doch hier abgelehnt wird. Man vergl. auch unmittelbar vorher: Petrus hatte das Bekenntniß gethan, daß Christus der Sohn Gottes sei, „darum redet er ihn an als einen Diener solches Amtes (tamquam ministrum), da diese Bekenntniß und Lehre innen gehen soll.“ Eine amtsmäßige Berufung und Weihe hatte Petrus nicht, wohl aber die Function, welche Jesus als den Christus verkündigt. Vilmar (die Augsb. Conf. erklärt, ed. Piderit, S. 75) ist der Meinung, daß durch Art. V der Confession „der Glaube und die Seligkeit der Christenheit an das ministerium ecclesiasticum gebunden sei, und die Gemeinde, ohne ihres Glaubens verlustig zu werden, des besonderen Predigtamtes nicht entrathen könne“, ebenso sei „das Vorhandensein und die Wirksamkeit des heiligen Geistes mittelbar an das ministerium ecclesiasticum gebunden“. Derselbe findet übrigens zu tadeln, daß in dem deutschen Texte der Confession von 1533, an welchen sich genau die Variata von 1540 anschließt, „die Verleihung des heiligen Geistes nicht mehr als an die Verkündigung des Evangeliums und die Sacramente gebunden, sondern als Folge des Glaubens an die Sündenvergebung dargestellt“ werde. (S. 76, vergl. S. 72 a. a. O.) Wenn irgend wo, so wird gewiß hier die Variata als die authentische Interpretation des ursprünglichen Textes betrachtet werden dürfen. Die hierher gehörigen Worte der Variata sind (Hase, libr. symb. p. XIV): Itaque instituit Christus ministerium docendi evangelii, quod praedicat poenitentiam et remissionem peccatorum. — Et cum hoc modo consolamur nos promissione seu evangelio et erigimus nos fide, simul datur nobis spiritus sanctus. Nam Sp. S. datur et est efficax per verbum Dei et per sacramenta. Cum evangelium audimus

aut cogitamus aut sacramenta tractamus et fide nos consolamur, simul est efficax Sp. sanctus. Hier ist es allerdings so klar als möglich, daß die Wirksamkeit des Wortes nur an den Glauben gebunden ist, womit es aufgenommen wird, nicht aber daran, daß es von dem kirchenordnungsmäßigen Amte gepredigt wird.

Uebrigens ist bei näherer Betrachtung nicht zu verkennen, daß es der Augustana nicht gelungen ist, in ihrem Kirchenbegriff die beiden Seiten der Sache, die innerliche und die äußerliche, in genügender Weise mit einander zu vermitteln. Die Predigt und Sacramentsverwaltung, als eine äußere Thätigkeit, setzt eine äußere Ordnung voraus, innerhalb welcher und auf deren Grund sie vollzogen wird. Es müssen bestimmte Personen vorhanden sein, die damit betraut sind, es muß eine Autorität vorhanden sein, die dieselben bevollmächtigt u. Aber die Kirche, welche nur in der inneren Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe besteht, bietet eine solche Ordnung nicht. Man erfährt nicht, wie dieselbe zu Stande kommt, wie das innere religiöse Gemeinschaftsleben sich zu einer äußeren Gemeinschaft gestaltet, in welcher (in qua) das Evangelium gepredigt und die Sacramente verwaltet werden könnten.

Ohne hierauf einzugehen, constatirt der Art. VII schließlich nur den Gegensatz gegen die katholische Auffassung: „Und ist nicht noth zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.“ Der lateinische Text (*nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas*) scheint auch die Gleichförmigkeit der Lehrüberlieferung als unwesentlich neben der Predigt des „Evangeliums“ auszuschließen. Doch ergibt der (gleich authentische) deutsche Text unverkennbar, daß das *traditiones humanas* hierauf nicht zu beziehen, vielmehr mit dem nachfolgenden *ritus aut ceremonias* gleichbedeutend zu nehmen ist. Die gottesdienstlichen Gebräuche sind gemeint: daß in diesen von den Protestanten mehrfache Aenderungen vorgenommen worden seien, soll durch den Satz gerechtfertigt werden. Die Einheit der Kirche ist dadurch nicht aufgehoben, indem ja Gleichheit der Ceremonien für dieselbe nicht erfordert wird, sondern nur Predigt des reinen Evangeliums, welche sich bei den Protestanten findet. Man erkennt hier deutlich die apologetische Tendenz, welche überhaupt der C. A. beizohnt.

Von einer wichtigen Frage, die zu berühren gewesen wäre,

schweigt der Artikel. Gehört zu den Dingen, welche zur Einheit der Kirche nicht nothwendig sind, auch eine bestimmte Form der Verfassung? ¹⁾ Daß diese unter den traditiones humanae, welche als indifferent abgewiesen werden, nicht begriffen ist, kann nach dem Obigen nicht bezweifelt werden. Andererseits aber ist auch klar ausgesprochen, daß zur Einheit der Kirche nichts weiter nothwendig sei als reines Evangelium und rechtes Sacrament ²⁾. Dadurch ist mittelbar auch die Verfassung den nicht wesentlichen Mitteldingen beigezählt, welche so oder anders sein können, ohne daß die Einheit der Kirche deshalb aufhörte ³⁾. Ausgesprochen ist dies allerdings nicht. Auch hier offenbart sich die apologetische Tendenz der Confession. Zweck derselben ist, nachzuweisen, daß man sich durch die vorgenommenen Reformen von der wahren, alten, katholischen Kirche nicht getrennt habe. Zum Beweis dafür konnte ohne Bedenken geltend gemacht werden, daß eine Verschiedenheit der gottesdienstlichen Gebräuche von der Kirche selbst stets geduldet worden sei, mithin die in dieser Beziehung gemachten Änderungen keinen Bruch begründeten. Wurde jedoch ausgesprochen: „Wir erkennen auch die in der katholischen Kirche bestehende Verfassung, die Legitimität und apostolische Erbfolge des Episcopates etc., nicht als wesentlich für die Einheit der Kirche an, finden vielmehr die wahre Kirche, auch abgesehen von dieser hierarchischen Ordnung und ohne sie, überall da, wo die innere Geistesseinheit im Glauben und in der Liebe vorhanden ist“, so war damit der katholisch-kirchliche Boden verlassen, der Bruch mit dem katholischen Kirchenprincip auf das bestimmteste festgestellt. Dies sucht man zu vermeiden, und so wird der entscheidende Punkt nicht ausdrücklich berührt, mittelbar allerdings durch die ausschließliche Geltendmachung des reinen Evangeliums als Grund der Kircheneinheit das protestantische Princip gewahrt. —

¹⁾ Vergl. hierüber Haupt, der Episkopat der deutschen Reformat. I, S. 15 ff.

²⁾ Es ist ganz irrig, wenn Haupt a. a. O. S. 13 sagt: „Kirchliche Einheit und Einigkeit ist durchaus nicht das Gleiche. Nur von letzterer aber redet Art. 7.“ Der Artikel redet von der unitas der Kirche, und danach ist das deutsche „Einigkeit“ zu verstehen, s. v. a. Einheit. Es ist viel mehr gemeint als die bloße Eintracht, concordia, welche auch zwischen kirchlich Geschiedenen sein kann.

³⁾ Damit ist nicht gesagt, daß die Verfassung der Kirche ein völlig gleichgiltiges Ding und daß es unerheblich für das Wohl der Kirche sei, wie sie beschaffen ist, sondern nur dies, daß eine bestimmte Form der Verfassung nicht die Wesensbedingung für das Vorhandensein der Kirche in ihrer gottgewollten Existenzweise sein könne. Dies gegen Haupt, S. 13. 19 a. a. O.

Die Aufstellungen des Art. VII konnten zu bedenklichen Folgerungen führen, wenigstens scheinbar. Es konnte daraus geschlossen werden, daß es im Sinne der Donatisten und der Wiedertäufer auf Herstellung einer sichtbaren Gemeinde der Heiligen abgesehen sei. Diesen gerade damals so gefährlichen Verdacht abzuwenden, folgt der achte Artikel. „Item, wiewohl die christliche Kirche eigentlich nichts anders ist denn die Versammlung der Gläubigen und Heiligen, jedoch, dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler sein, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sacramente gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sein.“ (*Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur, — et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. —*) Die Kirche, welche ihrem Wesen nach die Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen ist, tritt nicht als solche in die sichtbare Erscheinung. In der Wirklichkeit leben die wahren Christen untermischt mit vielen Bösen und Heuchelchristen, so zwar, — dies ist, der stillschweigend darin liegende Folgesatz — daß es gar nicht möglich ist, sie aus dieser Vermischung zu sondern und zu einer sichtbaren Gemeinschaft zu vereinigen. Die Wirkungskraft der Sacramente ist dadurch nicht gefährdet, indem dieselbe lediglich in der Einsetzung und dem Gebote Christi beruht, nicht, wie die Donatisten und ihresgleichen wollen, in der persönlichen Beschaffenheit des Vollziehenden. Aber es fehlt wiederum der Nachweis, von wem die Priester, die die Sacramente nach der Stiftung Christi verwalten sollen, zu bevollmächtigen sind und die Ordnungen für ihr Handeln zu empfangen haben. Nur daß die Vollziehung der Sacramente nicht die Sache der unsichtbaren, inneren Kirche ist, ergibt sich aus dem Satze.

Ihren Commentar haben die beiden besprochenen Artikel der C. A. in Art. IV der Apologie. Die Gegner hatten in ihrer Confutation eingewandt, durch die Lehre der Confession würden die Bösen von der Kirche getrennt, was mit dem zu Constanz verdamnten Irrthum des Hus zusammenfalle, auch gegen verschiedene Aussprüche der Schrift streite, wie z. B. den, wo die Kirche mit einer Tenne verglichen wird, auf welcher sich Spreu und Weizen zusam-

men finden, u. a. ¹⁾ Hierauf erwiedert nun Melanchthon, indem er zunächst die Lehre von der innerlichen, unsichtbaren Natur der Kirche näher ausführt und begründet. Die „inwendige Gemeinschaft der ewigen Güter des Herzens“ heißt allein im eigentlichen Sinn die Kirche, denn „wenn man eigentlich reden will, was die Kirche sei (cum definitur ecclesia), muß man von dieser Kirche sagen, die — Gemeinschaft hat nicht allein in äußerlichen Zeichen, sondern die Güter im Herzen hat“ (§. 12). „Die rechte Kirche ist das Reich Christi, das ist, die Versammlung aller Heiligen“ (ecclesia, quae vere est regnum Christi, est proprie congregatio sanctorum, §. 16). „Die rechte christliche Kirche (ecclesia proprie dicta) ist der Haufe hin und wieder in der Welt derjenigen, die da wahrlich gläuben dem Evangelio Christi und den heiligen Geist haben“ (§. 28). Der Zusatz im Glaubensbekenntniß: Gemeinschaft der Heiligen, „legt deutlich aus, was die Kirche heißt, nämlich der Haufen und die Versammlung, welche ein Evangelium bekennen, gleich ein Erkenntniß Christi haben, einen Geist haben, welcher ihre Herzen verneuert, heiligt und regieret“ (§. 8). Diese Kirche allein heißt in der Schrift der Leib Christi, „denn Christus ist ihr Haupt und heiligt und stärket sie durch seinen Geist“; aber „in welchen Christus durch seinen Geist nichts wirket, die sein nicht Gliedmaßen Christi“ (§. 6). Sie ist das Reich Christi und umfaßt also die Bösen nicht, denn diese leben im Reiche des Teufels (§. 16). Sie ist unsichtbar: der Ausdruck wird zwar nicht gebraucht, die Sache aber ergiebt sich klar sowohl daraus, daß sie als eine rein innerliche Gemeinschaft geistlicher Güter beschrieben wird, als auch daraus, daß es heißt, man solle „nicht zweifeln, sondern fest und gänzlich gläuben“ (ne desperemus, sed sciamus), daß eine christliche Kirche auf Erden sei und bis an's Ende bleiben werde, nämlich „der Haufe und die Menschen, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang, an Christum wahrlich gläuben“ (§. 9). Sie ist aber darum kein bloßes Phantasiegebilde, keine „erdictete Kirche, die da nirgends zu finden sei“ (neque somniamus nos Platoniam civitatem), sondern „wir sagen und wissen, daß diese Kirche, darin Heilige leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibet, nämlich daß etliche Gotteskinder sind hin und wieder in aller Welt, in allerlei Königreichen, Inseln, Ländern, Städten“ (vere credentes et justos

¹⁾ Hase, libr. symb., p. LXVII.

sparsos per totum orbem, §. 20) ¹⁾. Es giebt auch äußerliche Zeichen, woran sich das Vorhandensein dieser Kirche mit Sicherheit erkennen läßt, nämlich „das Predigtamt oder Evangelium und die Sacramente“ (*puram doctrinam evangelii et sacramenta*), d. h. „wo Gottes Wort rein gelehrt, wo die Sacramente demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche, da sein Christen“ (§. 5 im deutschen Text). Es läßt sich mit Bestimmtheit voraussetzen, daß diese Gnadenmittel nicht ganz ohne Wirkung geblieben sein können, wenn sich auch nicht bestimmen läßt, wer die Menschen sind, an denen sie ihre Wirkung gethan haben. Würde man aber sagen, „daß die Kirche allein eine äußerliche Polizei (*externa politia*) wäre, wie andere Regimente, darinnen Böse und Gute wären, so wird Niemand daraus lernen noch verstehen, daß Christi Reich geistlich ist, wie es doch ist, darinnen Christus intwendig die Herzen regieret, stärket, tröstet, den heiligen Geist und mancherlei Gaben austheilet, sondern man wird gedenken, es sei eine äußerliche Weise, gewisse Ordnung etlicher Ceremonien und Gottesdienstes“ (§. 13).

Hiermit ist aber keineswegs gesagt, — so wendet sich nun die Apologie gegen die Einreden der Gegner — „als wollten wir die Bösen und Heuchler von der äußerlichen Gesellschaft der Christen oder Kirchen absondern“. Sie sind auch „Glieder der Kirche in äußerlicher Gemeinschaft des Namens und der Aemter“ (*admixti ecclesiae et membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, hoc est, verbi, professionis et sacramentorum*). Denn die Kirche besteht zwar „nicht allein in Gemeinschaft äußerlicher Zeichen“, aber doch auch nicht allein, sondern nur „vornehmlich“ (*principaliter*) in der Gemeinschaft der ewigen Güter des Herzens. In gewisser Hinsicht können daher auch diejenigen, die zwar nicht an letzteren, aber doch an jenen äußeren Zeichen, der Predigt und Sacramentsverwaltung, Gemeinschaft haben, Glieder der Kirche, wenn auch nur todte Glieder, genannt werden, und es ist

¹⁾ Diese Sätze reden nur davon, daß die Gläubigen und Heiligen, aus denen die wahre Kirche besteht, wirklich in der Welt vorhanden, nicht etwa blos in der Phantasie vorgestellt sind; keineswegs aber wollen sie sagen, daß diese Kirche ihrem Begriff nach eine „leiblich sichtbare Daseinsform“ habe (Haupt, die grundstürzenden Irrthümer unserer Zeit in Bezug auf die Kirche und ihre Verfassung, S. 4). Vielmehr deutet der Zusatz, daß die Glieder dieser Kirche über die ganze Welt zerstreut seien, sehr bestimmt das Gegentheil an, daß sie ohne leiblich sichtbare Erscheinungsform ist.

ein unbegreifliches Mißverständniß, daß die Gegner die betreffenden Aussagen der Confession so auffassen konnten, als ob dadurch die Bösen von der Gliedschaft der Kirche ausgeschlossen werden sollten: es war dort nur von den „lebendigen Gliedmaßen der Kirche“ die Rede (§. 6). Die Bösen und Heuchler haben „mit der rechten Kirche Gesellschaft in äußerlichen Zeichen, Namen und Aemtern“ (*secundum externos ritus*); sie sind, obwohl sie nicht die Kirche sind, doch „unter den rechten Christen und in der Kirche“ (*admixti ecclesiae*, d. h. sie befinden sich innerhalb ihres Bereichs, obwohl thatsächlich nicht ihr angehörig) und können sogar ihre Aemter bekleiden (§. 12. 17) ¹⁾. — Es liegt in diesen Sätzen eine durch die generische Einrede veranlaßte Weiterbildung oder, wenn man will, Modification der entsprechenden Aussagen der Confession. Während diese von der Kirche nur als von der Gemeinschaft der Heiligen reden, wird jetzt der „rechten“, „eigentlich“ so genannten Kirche eine andere, also nicht rechte, uneigentlich so heißende, entgegengesetzt, welche Gute und Böse durch einander enthält und nur in der Gemeinschaft äußerer Dinge besteht (C. A. VIII bezeichnet den Haufen der gemischt lebenden Guten und Bösen noch nicht als Kirche): also nach dem späteren dogmatischen Sprachgebrauch die sichtbare Kirche. Melancthon schließt sich daher an den in der Glosse zum Gratianischen Decret einmal gebrauchten Ausdruck an, daß die Kirche *large dicta* Gute und Böse in sich fasse, letztere aber nur „mit dem Namen, nicht mit dem Werke“ (*nomine tantum, non re*) in der Kirche seien (§. 11). Nur in letzterer Hinsicht, also nur in dem Sinne eines rein äußerlichen Sichbefindens in der Mitte der eigentlichen Kirchenglieder und einer thatsächlichen, aber unberechtigten Theilnahme an dem Namen und den äußeren Erkennungszeichen derselben, wird von den *hypocritae et mali* als Gliedern der Kirche geredet ²⁾; denn unberechtigt ist diese Theilnahme sicher, wenn doch von ihnen geradezu

¹⁾ Ebenso §. 28: *Fatemur multos hypocritas et malos his in hac vita admixtos habere societatem externorum signorum, qui sunt membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum.*

²⁾ Vergl. den Art. VIII der Variata (Hase, p. XVI): *Cum autem in hac vita admixti sint ecclesiae multi mali et hypocritae, qui tamen societatem habent externorum signorum cum ecclesia, licet uti sacramentis etc.* Die *hypocritae et mali* werden hier von der „ecclesia“ ganz bestimmt unterschieden, ja ihr entgegengesetzt (*habent societatem cum ecclesia*, außer der Kirche haben auch sie Antheil an jenen Erkennungszeichen), gehören also nicht zu ihr, sondern haben nur den äußerlichen Schein davon.

gesagt werden kann: sie sind nicht die Kirche (*impii non sunt ecclesia*, §. 8), daher sie denn auch in diesem Sinne Glieder der Kirche, aber niemals Glieder Christi in unserem Artikel genannt werden.

Die Gliedschaft der wahren Kirche wird übrigens dadurch nicht aufgehoben, daß die Gläubigen in manchen Stücken irrige Ansichten hegen, sofern nur dadurch der Eine Grund, auf dem die Kirche erbaut ist, nämlich „Christus und der Glaube“ (*veram Christi cognitionem et fidem*), nicht umgestoßen wird. Bei den Widersachern (Katholiken) finden sich viele Artikel, welche den rechten Grund umstürzen, „denn sie verwerfen und verdammen den hohen, größten Artikel, da wir sagen, daß wir allein durch den Glauben, ohne alle Werke, Vergebung der Sünden durch Christum erlangen“ (§. 20). Es soll hier nicht ein Kriterium der größeren oder geringeren Reinheit einer äußeren Kirchengemeinschaft aufgestellt und etwa gelehrt werden: eine solche ist als eine christliche auch dann zu erkennen, wenn ihr Lehrbegriff Abweichungen von der evangelischen Wahrheit enthält, sofern nur diese Abweichungen nicht grundstürzender Art sind. Der Zusammenhang zeigt, daß nur von der „rechten“, d. h. der unsichtbaren, Kirche die Rede ist ¹⁾. Die Meinung ist: es kann Jemand zu dieser gehören, also ein wahrhaft Gläubiger sein, wenn er auch aus menschlicher Schwachheit auf dem rechten Grunde „Stroh und Heu, das ist, etliche menschliche Gedanken und Opinion,“ aufbaut.

Außer an den angeführten Stellen wird der Begriff der Kirche nur noch in den Art. Schmalc. III, 12 besprochen. Neues findet sich hier nicht. „Es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die Heiligen, Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.“ Ihre Heiligkeit besteht nicht „in Chorhemden, Platten, langen Röcken und anderen ihren Cereemonien, — sondern im Wort Gottes und rechten Glauben“.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wie schon oben angedeutet wurde, die bisher dargelegte Begriffsbestimmung der Kirche etwas Ungenügendes hat. Es fehlt der Nachweis des organischen Zusammenhangs zwischen der innerlichen und der äußerlich erscheinenden Seite der Kirche: beide sind eben nur neben einander gestellt.

¹⁾ Unmittelbar vorher hieß es, man müsse glauben, *existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem*. Dann weiter: *Et haec Ecclesia proprie est columna veritatis*. Dann folgen die oben allegirten Sätze.

Aus diesem Dualismus des symbolischen Kirchenbegriffes wird es erklärlich, wie so ganz verschiedene Auffassungsweisen sich gleichmäßig auf denselben berufen konnten. Die Seite der Innerlichkeit und Unsichtbarkeit der Kirche ist ausschließlich betont worden von den Diedrich'schen Separatisten unter den preussischen Altlutheranern ¹⁾. Die Separation ging aus von dem Proteste gegen die Nothwendigkeit und Berechtigung eines, über einer größeren Gesamtheit von Gemeinden stehenden, mit Autorität im Sinne des vierten Gebotes ausgerüsteten Kirchenregimentes. Ein solches kann es nicht geben, da die Kirche überhaupt ein äußerer, sichtbarer Organismus nicht ist ²⁾. Sie ist ein wesentlich unsichtbarer, himmlischer, diesseits durch Wort und Sacrament werdender, erst jenseits hervortretender Organismus, und „die die Sichtbarkeit der Kirche in Personen sehen wollen, die kommen vom lauterem Worte ab“. Sichtbar an ihr ist nur das stiftungsgemäß verwaltete Wort und Sacrament, welches freilich, um verwaltet zu werden, menschlicher Organe bedarf, der Prediger. Aber auf die Frage, woher diese kommen, wird folgerichtig die Antwort gegeben: „vom Himmel“, d. h. durch Gebet, ohne äußere Veranstaltung. Eine befehlende Autorität hat allerdings auch der Pastor nicht, denn es giebt in der Kirche „keinen Gegensatz von Befehlenden und Gehorchenden, sondern nur von Lehrenden und Lernenden“. Aber doch hat die Gemeinde gegen den falsch lehrenden Pastor, eben weil in der Kirche eine gesetzliche Autorität nicht vorhanden ist, kein anderes Mittel, als sich von ihm zu scheiden. Auch Synoden haben nur eine auf Compromiß beruhende schiedsrichterliche Gewalt. „Eine Synode, ein Kirchenregiment, welche einem Pastor etwas befehlen

¹⁾ Vergl. Duschke, die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt u., S. 42. 45 ff. 63.

²⁾ „Unser Artikel (C. A. VII) sagt: Die Kirche ist die Versammlung der Heiligen oder Gläubigen, d. h. die Gemeinschaft derer, welche den im sechsten Artikel bezeichneten rechtfertigenden und befestigenden Glauben haben. Was haben die denn aber für eine Gemeinschaft? Bilden sie eine irdische Familie, ein Haus, einen Staat, ein Volk? oder was sonst? Nun, sie hängen alle gemeinschaftlich an Christo. Der ist ihr Haupt und einziger Einigungspunkt. — Wir brauchen keinen Organismus, was diese Welt so nennt, sondern an Christo haben wir völlig genug Organismus, und wollen wir nur wirklich und nicht bloß vorgeblich, wie's meist ist, dieselbe reine Lehre führen und üben, dann werden wir so innige brüderliche Verbindung haben, daß uns ein hoher Beamten-Organismus, wie die Weltkirchen ihn haben, unausstehlich sein wird.“ Diedrich, fünf Artikel der Augsburgerischen Confession über Kirche und Kirchenregiment, S. 7. 9.

oder gar Bericht über ihn halten lassen wollte, ist eine antichristliche, weltliche Regierungskünste treibende Einrichtung.“ So wird der Pastor, über welchem es keine Gewalt auf Erden mehr giebt, thatsächlich zum Papst seiner Gemeinde. Das Ganze beruht auf einer einseitig pietistischen, weltflüchtigen Betrachtung der Dinge. „Die Kirche“, sagt Diedrich ¹⁾, „steht noch mitten in dieser Welt, nicht als ob sie darum ängstlich sorgte, nur ja in dieser Welt ihr Bleibens zu haben, sondern sie leidet das um der Schwachheit willen ihrer Glieder und zum Besten derer, die noch zu ihr kommen werden, daß sie hier noch pilgert. — Ihr Trost ist Christus durch Wort und Sacrament; aber ihre Arbeit und Plage ist diese Welt, und was alles dazu gehört.“ Daher denn weiter: „Der achte Artikel [der Confession] hält das, was im siebenten gesagt war, völlig aufrecht, lehrt aber weiter, daß die Kirche Christi hier immer noch bestäubt ist mit vieler Sreu, die von den fleischlichen Augen zuerst gesehen wird. Dies, was Jeder so zuerst sieht, nennen nun viele Menschen, ganz roh sündlich urtheilend, die Sichtbarkeit der Kirche. Das ist aber nicht die Sichtbarkeit der Kirche (die ist in Wort und Sacrament), sondern die Sichtbarkeit dieser Welt, insofern sie christlichen Namen angenommen hat.“

Ganz richtig ist gegen diese Auffassung von Hufschke ²⁾ geltend gemacht worden, daß sie an einem inneren Widerspruch leide. „Denn theils ist doch ihr zur una sancta gerechneter Pastorat — sie verstehen, wohl gemerkt, ausdrücklich diesen oder den Stand der Prediger, nicht die bloßen Functionen der Predigt- und Sacramentsverwaltung als von Gott eingesetzt ³⁾ — ein Amt und bildet als solches im Verhältniß zu der ihn hörenden Gemeinde so gut einen äußeren Organismus, als wenn auch das Amt des Kirchenregiments hinzugerechnet wird ⁴⁾, — theils nehmen sie mit unserem Bekenntniß

¹⁾ S. 10. 11 a. a. D.

²⁾ S. 165 ff. a. a. D.

³⁾ Diedrich, S. 14 a. a. D.: „Von dem, was man heutzutage Kirchenregiment nennt, ist hier (C. A. XIV) gar nicht die Rede. Es wird nur gesagt, daß es ein besonderer Ordo, d. h. Beruf, ist, die Gnadenmittel zu spenden, und daß mit diesem auch besondere Personen betraut sein sollen. Dadurch bilden sie einen Orden oder Stand in der Kirche.“

⁴⁾ Es ändert hieran wirklich nichts, wenn Diedrich S. 13 a. a. D. sagt: „Das Predigamt ist also auch Sichtbarkeit der Kirche, aber nicht nach den Personen, welche es führen, sondern eben nur nach ihrem Amte.“

auch an, daß es für jenes Verwalten des Worts und Sacraments nicht auf Gläubigkeit ankomme, wonach denn aber auch wieder der Pastor als solcher der externa societas und nicht der una sancta als solcher angehört." Allein diese Gegenrede Huschke's trifft im Ganzen die Symbollehre selbst, welche wirklich an diesem Widerspruch leidet ¹⁾. Und wenn derselbe dann weiter den Nachweis unternimmt, daß die Symbole bei Bestimmung des Begriffes der Kirche nicht „von ihrer unsichtbaren Seite, jenem sogenannten Glaubensreich, im Herzen“, ausgehen (was nach ihm ein „folgenschwerer Irrthum“ sein würde), daß vielmehr die gottgestiftete wahre Kirche als ein sichtbarer Organismus mit Aemtern u., der nicht bloß die Gläubigen, sondern auch Gottlose und Heuchler zu seinen Gliedern habe, zu denken sei, so sind die dafür beigebrachten Argumente doch wenig stichhaltig. Er beruft sich darauf, daß nach der Apologie „die Bösen und gottlosen Heuchler mit der rechten Kirche Gesellschaft haben in äußerlichen Zeichen, im Namen und Aemtern“, womit offenbar der rechten Kirche (der Gemeinde der Gläubigen) selbst die äußeren Zeichen, Namen und Aemter zugeschrieben würden. Diese Namen, Zeichen und Aemter sind nichts Andres als der Christenname und die Gnadenmittel (Wort und Sacrament) sowie die Function der Verwaltung derselben. Daß diese der „wahren Kirche“ zugehören, ist auch Lehre der von Huschke bestrittenen Gegner wie der Symbole selbst, welche aber gleichwohl die rein innerliche Natur dieser wahren Kirche dabei festhalten. Mehr könnte es zu bedeuten scheinen, daß nach Apol. IV „die christliche Kirche nicht allein in Gesellschaft äußerlicher Zeichen“ steht, sondern „fürnehmlich“ in der Gemeinschaft der ewigen Güter im Herzen. Allein es ergibt sich aus dem Zusammenhang jenes Artikels sehr deutlich, daß die Ausdrücke „nicht allein, fürnehmlich“ um des vermittelnden Zweckes willen gebraucht und keineswegs zu pressen sind, da der Verfasser vielmehr sagen wollte, daß die wahre Kirche nicht sowohl in der Gemeinschaft äußerlicher Zeichen, als vielmehr in der inneren Gemeinschaft bestehe, und daß, wenn man Gute und Böse in einem gewissen weiteren Sinne Kirche nenne, dies nur ein Name sei, dem aber die Wirklichkeit nicht entspreche (vergl. oben). Die von Huschke wei-

¹⁾ Wenn auch das „Predigtamt“, welches dort als Merkmal der wahren Kirche erscheint, nicht im Sinne von Amt als rechtlicher Institution, sondern in dem von Function, Verrichtung, zu nehmen ist, so setzt doch auch eine solche immerhin gewisse äußere Ordnungen, Veranstaltungen voraus.

ter angeführten Stellen aus Apol. III ¹⁾, wo von einer externa Christi politia die Rede ist, sprechen offenbar von dem Organismus des sittlichen Lebens, nicht aber von dem einer kirchlichen Institution. Ferner C. A. VII bezeichnet allerdings nur die ritus aut ceremonias ab hominibus institutas als nicht zur Einheit der Kirche erforderlich; aber daraus schließen zu wollen, daß folglich gewisse von Gott gesetzte ritus aut ceremoniae (d. h. „göttliche Festsetzungen über das äußere Leben der Kirche“) wesentlich seien, würde doch zu sehr gegen den Wortlaut des Artikels verstoßen, der vielmehr bestimmt dahin geht, daß nur reine Predigt des Evangeliums und rechte Sacramentsverwaltung für den Bestand der wahren Kirche nothwendig sei. Es wurde schon oben gezeigt, daß damit die äußere kirchliche Verfassung allerdings stillschweigend unter die Adiaphora verwiesen wird. Und wenn Huschke endlich gerade aus der Forderung der reinen Predigt des Evangeliums als eines Wesensstückes der wahren Kirche einen mittelbaren Beweis für seine Ansicht ziehen will, — denn zu dieser Predigt gehöre Alles, was die Confession in ihren einundzwanzig Lehrartikeln aufgestellt habe ²⁾, mithin auch die Lehre von den Kirchenordnungen und dem Kirchenregimente, Artikel 14—15 — so ist das nicht nur überaus künstlich, sondern auch nichts beweisend. Höchstens würde daraus folgen, daß, wo die wahre Kirche sein solle, neben anderen evangelischen Lehren auch die Lehre von der richtigen Verfassung der Kirche stets gepredigt werden müsse, nicht aber, daß diese Verfassung auch tatsächlich bestehen müsse.

1) Propter has causas necessario debent bona opera fieri, quae, quamquam fiunt in carne nondum prorsus renovata, tamen propter fidem sunt opera sancta, divina sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo. — Talia opera vituperare, confessionem doctrinae, afflictiones, officia caritatis, mortificationes carnis, profecto est vituperare externam regni Christi inter homines politiam.

2) Uebrigens unterscheidet Apol. IV sehr bestimmt zwischen fundamentalen Bestandtheilen der Predigt — dazu wird im Grunde nur die vera Christi cognitio, der „hohe, größte Artikel“ von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, gezählt — und nicht fundamentalen Bestandtheilen, hinsichtlich deren Irrthümer möglich sind, ohne daß der Grund und mithin der Bestand der wahren Kirche umgestoßen werde. Es wird also im Sinn des Bekenntnisses nicht einmal zulässig sein, den gesammten Inhalt der einundzwanzig Lehrartikel so unterschiedslos als das „Evangelium“ zu betrachten, ohne dessen Verkündigung keine wahre Kirche sein könne.

Da es dergestalt nicht gelingen will, in dem Bekenntnisse selbst die Auffassung der Kirche als einer sichtbaren Institution nachzuweisen, so versucht man andererseits, um nicht die Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche in den Symbolen zugeben zu müssen, die Einrede, die Confession wolle eine Definition der Kirche in ihrem Artikel VII überhaupt nicht geben; nicht die Merkmale der Kirche sollen dargestellt werden, sondern nur eines und das andere derselben, um welches den Protestanten augenblicklich dem Kaiser gegenüber besonders sei zu thun gewesen, zum Nachweise, daß sie berechtigt gewesen seien, die kirchlichen Ceremonien zu ändern und die reine evangelische Predigt einzuführen. „Daß die Kirche nur bestehe durch das von dem Herrn eingesetzte Amt, dem er die Verwaltung der Gnadenmittel übergeben, daß zur Kirche auch gehöre die von dem Herrn eingesetzte Zucht, alles das lasse Melancthon bei Seite“¹⁾. Aber nichts weist in dem Wortlaute des Artikels auf die Absicht hin, nur Einiges über die Kirche zu sagen, nicht aber, was diese ihrem Wesen und Begriffe nach sei. Unerheblich ist in dieser Beziehung der Umstand, auf den man sich beruft, daß der Artikel VII, welcher die Begriffsbestimmung der Kirche enthält, die Ueberschrift trägt: *De ecclesia*, und erst Artikel VIII: *Quid sit ecclesia*²⁾. Das Verhältniß zwischen beiden Artikeln ist in der That nicht, daß Artikel VIII ein in dem ersten

¹⁾ Haupt, der Episkopat, I, Seite 21 ff. Vergl. desselben Schrift: Die grundstürzenden Irrthümer unserer Zeit, S. 12: „Die Kirche ist der Leib des Herrn, d. h. ein gottmenschlicher Organismus. Ein Organismus aber ist jenes von Gott geschaffene Sein, welches die Einheit seines inneren Lebens in einer Mannigfaltigkeit von Kräften, Gebilden und Organen in leiblicher Sichtbarkeit zur Erscheinung bringt.“ S. 14: „Die Kirche wie jeder Organismus hat ebensowohl eine innere, geistige, als eine äußerlich leibliche Seite ihres Daseins, und zwar von dem ersten Augenblick ihres Entstehens an. Es ist daher falsch, mit Höfling-Richter von einem prius der unsichtbaren und einem posterius der sichtbaren Kirche zu reden. — Es ist durchaus mißverständlich, ja unzulässig, von einer sichtbaren Kirche zu reden. Es giebt nur eine sichtbare und unsichtbare Seite im Leben des gottgestifteten Organismus der Kirche.“ Alles dies soll nach dem Verfasser der ächte Sinn der lutherischen Symbollehre, nur von der C. A. a. a. D. mit Stillschweigen übergangen sein. Auch Vilmar (S. 91 f. a. a. D.) findet, daß die Fassung des Artikels VII zwar nicht falsch, aber doch unvollständig sei; seiner Ansicht nach liegt die Ursache darin, daß die Lehre von der Kirche zur Zeit der Reformatoren noch nicht „erlebt“ war.

²⁾ „Will ich hier eine schulgerechte Definition von der Kirche, so greife ich nach Artikel 8 und nicht nach Artikel 7. So wenig aber Artikel 8 eine Defi-

übersehenes nothwendiges Merkmal der Kirche „nachtrage“; vielmehr giebt Artikel VIII nur eine Erläuterung der in Artikel VII aufgestellten Definition: man darf sich unter dieser Kirche nicht eine wiedertäuferische Gemeinde der Heiligen denken, indem ihre Glieder auf Erden mit den Bösen vermischt leben. Der Sinn der Ueberschrift ist etwa: wie man sich die Kirche zu denken habe. Zum Ueberflusß redet die Apologie (IV, 29) bei Besprechung des Artikels VII der C. A. ausdrücklich davon, daß in demselben die „Definition“ gegeben sei, „da wir gesagt haben, was die Kirche sei“ (*descriptio ecclesiae, quam tradidimus*)¹⁾. Sollte die Meinung die sein, daß außer den hier berührten Merkmalen der Kirche noch andere stillschweigend vorauszusetzen seien, so müßte nachgewiesen werden können, daß in der damals bei den Protestanten im Gang befindlichen Lehre (*ecclesiae apud nos docent*) diese anderweiten, hier nicht berührten Merkmale der Kirche enthalten gewesen seien. Dies ist aber nicht der Fall, wie namentlich die Vergleichung der Luther'schen Katechismen ergibt. Und sicher wäre in der Apologie für Melanchthon die stärkste Veranlassung gewesen, jene angeblich stillschweigend vorausgesetzten Momente des Kirchenbegriffs nachdrücklich zu betonen. Die Einrede der Gegner hätte nicht besser widerlegt werden können, als indem ihnen gesagt wurde, daß auch nach evangelischer Lehre die Kirche ein leiblich sichtbarer Organismus sei, Gute und Böse umfassend, an ein vom Herrn gestiftetes Amt gebunden. Statt dessen beschränkt sich Melanchthon darauf, eine weitere Ausführung der in der C. A. niedergelegten Gedanken zu geben. Indem er die sichtbare Erscheinungsseite der Kirche allerdings stärker betont, bringt er doch keineswegs eine Kirche zu Stande, zu deren Wesen es gehörte, ein sichtbarer Organismus zu sein. Die von ihm aufgezeigte sichtbare Kirche heißt eben doch nur in uneigentlichem Sinn eine Kirche, ihre Glieder sind nicht dem Wesen, sondern nur dem Namen nach und äußerlich, also in der That nur scheinbar, Glieder der Kirche²⁾.

tion von der Kirche enthält, sondern nur Ein in dem Kirchenbegriff nicht zu übersehendes Merkmal“ 2c. Haupt, der Episkopat a. a. D.

¹⁾ Ebenso Apol. IV, 12 mit Beziehung auf den entsprechenden Artikel der Confession: *cum definitur ecclesia*. Damit fällt der angebliche feine Unterschied zwischen Definition und *descriptio* (Haupt, grundstürzende Irrthümer, S. 23).

²⁾ Nicht mit Unrecht sagt Münchmeyer (das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, S. 49), daß *mortua membra ecclesiae esse* offenbar

Es ist daher ohne Vergleich richtiger, wenn diejenigen, denen die Lehre der Confession von der Unsichtbarkeit der Kirche nicht genügt, geradezu aussprechen, daß die symbolische Lehre in diesem Punkte der Weiterbildung, beziehungsweise Berichtigung bedürfe. Geradezu eine Berichtigung der Symbole fordert Münchmeyer¹⁾. Er nimmt seinen Ausgangspunkt in den Aussagen derselben Symbole über die Wirkung der Taufe, und es ist nicht in Abrede zu stellen, daß zwischen diesen Aussagen und denen über die innerlich=unsichtbare Natur der Kirche ein Mißverhältniß stattfindet, und daß jene Aussagen in ihrer Consequenz zu einem Begriff der Kirche führen, welcher dem katholischen mindestens nahe verwandt ist. Es fragt sich nur, wenn die eine Seite der symbolischen Lehre durch die andere berichtigt werden soll, auf welcher von beiden man dabei als der eigenthümlich und principiell evangelischen Stellung zu nehmen habe. Unseres Erachtens ist dies nicht die Sacramentenlehre, welche vielmehr noch einen starken Nachklang katholischen Wesens enthält.

Nicht sowohl eine Berichtigung als vielmehr eine organische Weiterbildung der symbolischen Lehre verlangt Stahl. Man kann mit diesem ganz übereinstimmen, wenn er sagt²⁾: „In dieser Lehre der Reformation von der Kirche sind die beiden Bestimmungen, daß die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, und daß die wahre Kirche an der reinen Verkündigung des Evangeliums erkannt wird, jede für sich und in der Beziehung, in der sie bezeugt ist, aus praktisch=religiösem Beweggrund hervorgegangen, die klare Anschauung und feste Ueberzeugung der Reformatoren. — Dagegen die Definition von Kirche, die aus ihnen zusammen gebildet ist, kommt blos aus dem wissenschaftlichen Bedürfniß, sie in Verbindung zu bringen,

hier ziemlich gleich gesetzt sei mit *non esse membra ecclesiae*, mit Berufung auf Johann Gerhard: *mortuum membrum non aliter esse membrum, quam membrum pictum*.

1) S. 161 ff. a. a. O.: „Wir selbst haben die Abweichung [von den lutherischen Symbolen] keineswegs verborgen, sondern sie ehrlich und offen eingestanden. Es wäre vielleicht möglich gewesen, die Symbole so zu drehen und zu wenden, daß sie zuletzt geschienen hätten beizustimmen oder doch nicht Einspruch zu thun. Ich wäre da nicht der Erste gewesen, der die Lehre von der Sichtbarkeit der wahren Kirche in den lutherischen Bekenntnißschriften gefunden hätte; aber, was bei Anderen gewiß anders gewesen ist, bei mir ging eine solche Deutung gegen mein exegetisches Gewissen.“

2) Kirchenverfassung, 2. Aufl., S. 41.

und aus dem wissenschaftlichen Bedürfniß, einen einheitlichen Begriff der Kirche zu geben," — und wenn er also für diesen wissenschaftlichen Begriff die Möglichkeit einer Weiterbildung unbeschadet der „Substanz unseres Bekenntnisses von der Kirche“ annimmt. Aber mehr als bedenklich ist es nun, wenn derselbe diese Weiterbildung dadurch zu vollziehen unternimmt, daß er zu dem symbolischen Begriff von der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen noch einen weiteren hinzu ergänzt von der Kirche als gottgestifteter „Institution“, welche von der „Gemeinde“ unterschieden sei und mit ihrem „Bekenntniß“, ihrem hierarchischen Aemterorganismus zc. als beherrschende Macht über dieser stehe ¹⁾. So wird zu der symbolischen Lehre eine Vorstellung hinzugebracht, welche nicht nur in den Aussagen der Symbole in keiner Weise vorgebildet ist, also auch nicht daraus entwickelt werden kann, sondern auch mit den klaren Aussprüchen, worin „Kirche“ mit „heiliger Christenheit“, „Gemeine der Heiligen“ gleichbedeutend gesetzt wird, im geraden Widerspruche steht.

Der durch die Grundgedanken des Bekenntnisses vorgezeichnete Weg begrifflicher Weiterbildung ist ohne Zweifel der, den Höf- ling eingeschlagen hat, indem er nachwies, daß der unsichtbaren inneren Kirche sowohl „die Nothwendigkeit, sich auch als äußere gesellschaftliche Gemeinschaft im Glauben und für den Glauben zu constituiren, wie die Mittel dazu göttlich angestiftet sind“, daß vermöge eines in der Natur des christlichen Gemeinschaftslebens liegenden Triebes dasselbe aus der Innerlichkeit in die Sichtbarkeit herauszutreten muß ²⁾. Es fehlt auch nicht an Andeutungen in diesem Sinne. Abgesehen davon, daß Luther bereits vor Entstehung der Bekenntnißschriften auf verschiedenen Wegen den Versuch gemacht hatte, es zu einer sichtbaren Organisation des christlichen Lebens zu bringen, — zuerst (Schrift an den christlichen Adel), indem er das christliche Volk, die Gesamtheit der Getauften, als diese Organisation faßte und danach das gesammte öffentliche Leben nach dem Worte Gottes zu reformiren gedachte, dann, indem er vorschlug, daß diejenigen, die mit Ernst Christen sein wollten, sich zu besonderen Gemeinden zusammenthun sollten (davon weiter unten), — denke

¹⁾ Vergl. S. 67 ff. Nach Huschke (S. 71 a. a. O.) wäre Stahls Kirchenbegriff in der That der ächt symbolmäßige und von Stahl nur aus Mißverständniß seine Symbolmäßigkeit nicht behauptet worden.

²⁾ Höf- ling, Grundsätze evangel.= luther. Kirchenverfassung (3. Aufl. S. 9 f.)

man an die oben ¹⁾ angeführten Stellen aus Artikel III der Apologie, wo davon die Rede ist, wie der innere Glaube sich mit Nothwendigkeit in dem äußeren Leben zur Darstellung bringe: unter den verschiedenen Lebensäußerungen, zu denen er hintreibe, wird dort neben den Werken der Liebe, der Geduld in Trübsalen u. a. auch das Bekenntniß der Lehre (*confessio doctrinae*) genannt, welches, da der zu bekennende Glaube ein gemeinsamer ist, naturgemäß ein gemeinsames, also in einer gemeindlichen Organisation, durch Lehre, Predigt zc. sich vollziehendes sein muß. Aehnlich hatte es schon in den Schwabach-Torgauer Artikeln (Artikel VI) geheiß²⁾: „Der Glaube — bringet viel Frucht, thut immer Guts gegen Gott mit Loben, Danken, Bitten, Predigen und Lehren, gegen den Nächsten mit Liebe zc.“ Und dann wieder in Luthers Schrift von Conciliis und Kirchen (1539) ³⁾. Die Kirche ist auch hier die Gemeinschaft der Heiligen, „das heilige christliche Volk, in welchem Christus lebet, wirkt und regiert durch Gnade und Vergebung der Sünden, und der heilige Geist durch täglich Ausfegen der Sünden und Erneuerung des Lebens“, also die unsichtbare Kirche, die innere Glaubensgemeinschaft. Als ihre Kennzeichen werden angegeben das Wort Gottes — und zwar in dem uns bekannten Sinne: „wo du solch Wort hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und danach thun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbst sein muß eine rechte *ecclesia sancta catholica*, ein christlich heilig Volk, wenn ihr gleich sehr wenige sind; denn Gottes Wort geht nicht ledig abe, Jes. 55, 11, sondern muß zum wenigsten ein Viertel oder Stück vom Acker haben“ — und die Sacramente, dann aber auch der Gebrauch der Schlüssel, wo es wenigstens wahrscheinlich ist, daß darunter nicht bloß wieder die öffentliche und private Austheilung des Wortes von der Vergebung der Sünden gemeint ist, sondern auch eine gemeindliche Zuchtübung, ferner das Dasein eines Amtes, welches öffentlich „von wegen und im Namen der Kirchen“ jene Gnadenmittel austheilt, das Gebet, das Kreuz und ein heiliges Leben. Also lauter Aeußerungen des gemeinsamen inneren Glaubenslebens, welche in die Sichtbarkeit heraustreten, und darunter neben den verschiedenen Bethätigungen des christlich-sittlichen Lebens im engeren

¹⁾ S. 397, Anm.

²⁾ Erl. Ausg. 24, S. 325.

³⁾ Erl. Ausg. 25, S. 353 ff.

Sinn auch solche, welche, wie das Lehren und Predigen, das (gemeinsame) Gebet, die Zuchtübung, eine sichtbare Gemeindeorganisation voraussetzen. In solchen Aussprüchen liegt vorgebildet, was Höfling (a. a. O.) sagt: „Die innere Gemeinschaft der Gläubigen hat von vorn herein eine Seite der Aeußerlichkeit an sich, weil sie sich nicht bloß als Gemeinschaft durch die äußerlichen Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente, sondern eben so und eben darum auch als Gemeinschaft an diesen und für sie weiß, und weil sie zur Bethätigung ihres gemeinsamen Glaubens im fortgesetzten gemeinsamen Gebrauche der genannten Gnadenmittel, wie überhaupt zur Bethätigung der gemeinsamen Frömmigkeit in äußerer gottesdienstlicher Gemeinschaft ganz nothwendig sich getrieben fühlen müssen.“

In der Kirche soll zur Verwaltung der ihr anvertrauten Gnadenmittel ein Amt bestehen, das Kirchenamt (*ministerium ecclesiasticum*) oder das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sacramente genannt. Von ihm lehrt Conf. Aug., Art. V, daß es von Gott eingesetzt sei (wenigstens der deutsche Text: „solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt“, *institutum est ministerium docendi evangelii*), und Artikel XIV ¹⁾, daß Niemand ohne ordentlichen Beruf (*nisi rite vocatus*) in der Kirche öffentlich lehren und Sacramente reichen solle. Und über die Herkunft des Amtes spricht sich Apol. VII, §. 12 dahin aus, daß die Kirche Gottes Befehl habe, Prediger und Diaconos zu bestellen (*habet ecclesia mandatum de constituendis ministris*). Die Geistlichen handeln nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Christi (*reprae-*

¹⁾ Hinsichtlich der deutschen Ueberschrift dieses Artikels: vom Kirchenregiment (*lat. de ordine ecclesiastico*), vergl. Mejer, die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, S. 6. Der Ausdruck „Kirchenregiment“ bezeichnet im damaligen Sprachgebrauch die geistliche Leitung der Gemeinde durch Predigt, Seelsorge u. s. w. (vergl. Tract. de pot. et prim. Pap. §. 30.: den Aposteln wurde die Gewalt übertragen, „das Evangelium zu predigen oder die Kirche durch's Evangelium zu regieren“, *docere verbum seu ecclesiam verbo regere*), allerdings, wie sich weiter unten zeigen wird, so, daß auch die äußere Leitung der kirchlichen Dinge, als Anwendung der im Evangelium gegebenen Regel auf concrete Verhältnisse, sich daran schließt. Aber das Lehren und Predigen ist immer das Primäre. Das Kirchenregiment, von dem der Artikel redet, ist also wirklich die Thätigkeit derjenigen, die in der Kirche lehren und Sacramente reichen, nicht aber derjenigen, die jenen den „ordentlichen Beruf“ zu ihren Functionen verleihen, so daß hier von einem über dem Predigtamt stehenden höheren Kirchenregimentsamt die Rede wäre. Dies gegen Huschke, S. 210 a. a. O.

sentant Christi personam, non proprias personas), daher ihre Unwürdigkeit den Gnadenmitteln ihre Kraft nicht raubt, aber sie thun dies kraft der Berufung der Kirche (propter vocationem ecclesiae), Apol. IV, 28. Näher als in diesen Andeutungen läßt sich die Confession und ihre Apologie über den Ursprung des kirchlichen Amtes nicht aus. Mehr darüber findet man in den Schmalkalder Artikeln. Hier wird Tract. de pot. et prim. Pap. §. 24 gelehrt, „daß die Schlüssel [über die Bedeutung dieses Ausdruckes weiter unten] nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirche gehören. — Denn gleichwie die Verheißung des Evangelii gewiß und ohne Mittel der ganzen Kirche zugehört, also gehören die Schlüssel ohne Mittel der ganzen Kirche, dieweil die Schlüssel nichts anders sind denn das Amt [dies kann hier nur in dem Sinne von Function stehen], dadurch solche Verheißung Jedermann, wer es begehrt, wird mitgetheilt, wie es denn im Werk vor Augen ist, daß die Kirche Macht hat, Kirchendiener zu ordiniren ¹⁾. Also die Vollmacht, welche von dem Amt ausgeübt wird, steht ursprünglich und an erster Stelle der Kirche in Gesamtheit zu und wird von ihr, nach göttlicher Ordnung, auf bestimmte Personen übertragen, welche sie zum Amte beruft. Daher heißt es in demselben Tractate (de pot. et iurisdictione episc. §. 66): „Wo die Kirche ist, da ist je der Befehl das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordiniren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirche eigentlich von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirche kann genommen werden“ ²⁾. Es wird dann weiterhin darauf Bezug genommen,

¹⁾ Kürzer der lateinische Text: Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius hominis, sed ad ecclesiam pertineant. Nam Christus de clavibus dicens (Matth. 18, 19) addit: ubicunque duo vel tres consenserint super terram etc. Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate, sicut et ob hanc causam ecclesia principaliter habet jus vocationis.

²⁾ Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest. — Man wird Mejer'n zustimmen müssen, wenn er (S. 107 f. a. a. O.) annimmt, daß unter ecclesia hier nicht die einzelne Ortsgemeinde zu verstehen, sondern daß an Collectivkirchen wie die Kirchen der landesherrlichen oder reichsstädtischen Gebiete zu denken sei. („Denn woher käme bei Wiederbesetzung einer solchen Pfarodie der durch diesen Zusammenhang

daß nach dem Ausspruch Christi die Schlüssel der ganzen Kirche übergeben seien, denn es heiße (Matth. 18, 20): wo Zwei oder Drei beisammen sind in meinem Namen &c. Der Sinn der angeführten Stellen ergiebt sich mit Sicherheit aus verwandten Aussprüchen Luthers, welche man gewiß auch hier als authentische Interpretation wird ansehen dürfen, wenn gleich der Tractat, in dem die in Rede stehenden Stellen sich finden, Melancthon zum Verfasser hat. „Die christliche Kirche“, sagt er in einer Predigt der Kirchenpostille, „hat allein die Schlüssel, wiewohl sie der Bischof und der Papst können brauchen, als die, welchen es von der Gemeinde befohlen ist; — ein Pfarrer pflegt des Amtes der Schlüssel, damit er der Gemeinde diene; — so er's thut anstatt der Gemeinde, so thut er's der Kirche.“ Dann in der Schrift an den christlichen Adel: „Des Bischofs Weihe ist nichts anders, als wenn er anstatt der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm befähle, die Gewalt für die Anderen auszurichten.“ Denn „weil wir alle gleich Priester sind, muß sich Niemand selbst hervorthun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, des wir alle gleiche Gewalt haben; denn was gemeine ist, mag Niemand ohne der Gemeine Willen und Befehl an sich nehmen“ ¹⁾. Auf das klarste ist von Luther das Sachverhältniß dargelegt in der Schrift: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Macht habe, alle Lehre zu urtheilen &c. ²⁾: „Weil eine christliche Gemeinde ohne

vorausgesetzte ordinirende Pfarrer?“ Reineswegs aber bedeutet ecclesia hier „die ganze Kirche“ (Haupt, grundstürzende Irrthümer, S. 41), wie schon daraus hervorgeht, daß der deutsche Text von Kirchen in der Mehrzahl redet.

¹⁾ S. diese und mehr ähnliche Stellen bei Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, S. 28. 48 ff. Mit Unrecht bezeichnet Stahl (Kirchenverfassung, S. 397) die Deduction in der zuletzt angeführten Stelle der Schrift an den christlichen Adel als eine „unter jedweder Voraussetzung mißlungene“. „Denn wenn jeder Christ als Priester die gleiche Gewalt hat, warum soll nicht jeder sie ausüben, es ist ja dann nicht eine gemeinsame, allen, sondern eine gleichmäßig jedem zukommende Gewalt.“ Luthers offenbare Meinung ist die, daß die in dem allgemeinen Priesterthum enthaltene Gewalt gerade eine „gemeinsam allen“, nicht eine „gleichmäßig jedem“ zukommende sei. Gerade hierin liegt der Unterschied seiner Auffassung von einer atomistisch zerbröckelnden demokratischen Betrachtungsweise. Es ist vollkommen Richter'n beizustimmen, wenn er (Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 14) mit Bezug auf unsere Stelle sagt, daß durch eine „großartige Gedankenverfettung“ Luther aus der Idee des allgemeinen Priesterthums die Nothwendigkeit des geistlichen Amtes abgeleitet habe.

²⁾ Erl. Ausg. 22, S. 146. 148 f.

Gottes Wort nicht sein soll, noch kann, folget, — daß sie ja Lehrer und Prediger haben müssen, die das Wort treiben. — Das kann Niemand leugnen, daß ein jeder Christ Gottes Wort hat und von Gott gelehrt und gesalbet ist zum Priester. — Ist's aber also, — so sind sie auch schuldig, dasselbe zu bekennen, lehren und ausbreiten, — wie der Prophet sagt Ps. 116 [10]: ich bin gläubig worden, darum rede ich. — So denn nun hie [1 Kor. 14, 30] St. Paulus, wenn's noth ist, mitten unter den Christen einen Jeglichen heißt auch ungerufen auftreten, — wie viel mehr ist's denn recht, daß eine ganze Gemeinde Einen beruft zu solchem Amt, wenn's noth ist! Daß Paulus dem Timotheus und Titus befohlen hat, Priester einzusetzen, auch selbst nach Apostelgesch. 14, 23 solche eingesetzt hat, kann keineswegs als bindendes Gesetz angezogen werden, als ob nur „Bischof, Aebte und andere Prälaten, die an der Apostel Statt sitzen,“ hierzu berechtigt wären. „Wenn die Bischöfe wirklich an der Apostel Statt säßen, wie sie sich rühmen, dann könnte man zulassen, daß sie thäten, was Titus, Timotheus, Paulus thaten mit Priester = einsetzen 2c. Aber auch dann dürften sie es nicht ohne der Gemeinde Willen, Erwählen und Berufen.“ Als gemeinsame Thätigkeit der ganzen Christengemeinde erscheint das Predigen und Lehren auch an der oben angeführten Stelle der Schwabach-Torgauer Artikel (Art. VI).

Hiernach kann der Sinn der obigen Worte der Schmalkalder Artikel nicht zweifelhaft sein. Sie besagen nicht blos: Christus hat der Gemeinde in Gesamtheit die Verheißung und Wohlthat des Evangeliums und darum den Anspruch verliehen, daß ihr dieses Evangelium von dem — seinen Ursprung anderweit herleitenden — Amte gepredigt werde, wie Stahl ¹⁾ die Stelle scharfsinnig, aber im völligen Widerspruch mit der von Anfang feststehenden Betrachtungsweise der Reformatoren interpretirt; sondern die Meinung ist die, daß auch die Ausübung der geistlichen Amtsthätigkeit ursprünglich und an erster Stelle Sache der gläubigen Gesamtheit sei und an deren Statt und in ihrem Namen durch den Amtsträger geschehe, daher selbst an der Stelle, wo am stärksten hervorgehoben wird, daß der die Gnadenmittel verwaltende Prediger an Statt und im Namen Christi handle (Apol. IV, 28, vgl. oben), doch sofort hinzugefügt wird, er thue dies propter vocationem ecclesiae. Wer Christi Wort verkündigt, der steht an seiner Statt; die Gemeinde

¹⁾ S. 409 a. a. D.

überträgt Einzelnen hierzu den Beruf. Keineswegs aber geschieht diese Uebertragung im Sinne Luthers „blos durch menschliche Ueberlegung über Ordnung und Zweckmäßigkeit“¹⁾, so daß sie, wenn der Wille der Mehrheit zufällig ein anderer gewesen wäre, auch hätte unterbleiben können, sondern in Folge einer dem christlichen Gemeinschaftsleben anhaftenden inneren Nothwendigkeit²⁾. Die sonstigen Aussprüche Luthers wie der Bekenntnisschriften (C. A. V), daß das Predigtamt von Gott eingesetzt und gestiftet, daß es eine Einsetzung Christi sei³⁾, haben schon insofern ihre volle Wahrheit. Es ist der in der Natur der christlichen Gemeinschaft sich offenbarende Wille Gottes, daß ein Amt da ist, welches das, „was Allen gemein ist“, mit Aller Willen und Befehl an sich nimmt⁴⁾. In diesem Sinne heißt es an der angeführten Stelle des Tract. de pot. et jurisd. episc. (§. 66) ganz richtig weiter: „Solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirche eigentlich von Gott gegeben ist, — wie St. Paulus bezeugt Eph. 4 [11. 12], da er sagt: Er ist in die Höhe gefahren und hat Gaben gegeben den Menschen. Und unter solchen Gaben, die der Kirche eigen sind, zählet er Pfarrherren und Lehrer, und hängt daran, daß solche gegeben werden zu Erbauung des Leibes Christi. Darum folget, daß, wo eine rechte Kirche ist, da auch die Macht sei, Kirchendiener zu wählen und zu ordiniren.“ Ebenso de pot. et prim. Pap. §. 26: Das Predigtamt ist „an dem Ort, da Gott seine Gaben giebt, Apostel, Propheten, Hirten, Lehrer“ 2c. Gott giebt der Kirche Pfarrherren und Lehrer, was heißt das anders als: er giebt ihr bestimmte Personen, welche mit den zum Lehramt erforderlichen Gaben von ihm ausgerüstet sind, und für die Kirche erwächst daraus die Macht oder, was in diesem Falle ebenso wohl gesagt werden kann, die Pflicht, die solchergestalt von Gott selbst für das Amt Designirten als solche anzuerkennen durch die Wahl und Weihe?⁵⁾

¹⁾ Wie Stahl der von Höfling vertretenen Uebertragungstheorie vorwirft (S. 399 a. a. D.), übrigens sehr mit Unrecht, vergl. Höfling, S. 65 a. a. D. u. f.

²⁾ So wie in analoger Weise die obrigkeitliche Gewalt in der Gesamtheit der Nation wurzelt und doch nicht in der mechanischen Weise der Theorie vom allgemeinen Stimmrecht aus dem zufälligen Gutfinden der Mehrheit abgeleitet werden darf.

³⁾ Eine Anzahl, solcher Aussprüche ist zusammengestellt von Stahl, S. 403 f. a. a. D.

⁴⁾ Scharfsinnige aber ganz verkehrte Versuche, die bekannten hier einschlagenden Aussprüche Luthers umzudeuten, s. bei Stahl, S. 396 ff. a. a. D.

⁵⁾ Vergl. hierüber Höfling, S. 63 ff. a. a. D.

In diesem Sinne wird weiterhin in dem Tractat (§. 69), ganz wie es Luther bereits früher in der Schrift an den christlichen Adel ¹⁾ und Melanchthon selbst in der zweiten Bearbeitung der Loci (1535) gethan hatte ²⁾, die Macht der Kirche, Kirchendiener zu wählen und zu ordiniren, auf das allgemeine Priesterthum der Gläubigen gegründet. „Zuletzt wird solches auch durch den Spruch Petri bekräftiget: Ihr seid das königliche Priesterthum. Diese Worte betreffen eigentlich die rechte Kirche, welche, weil sie allein das Priesterthum hat, muß sie auch die Macht haben, Kirchendiener zu wählen und zu ordiniren.“ (Quae verba ad veram ecclesiam pertinent, quae, cum sola habeat sacerdotium, certe habet jus eligendi et ordinandi ministros.) Zu leicht geht über die Stelle Mejer ³⁾ hinaus, indem er sagt: „Sie [die Erwähnung des allgemeinen Priesterthums] wird überhaupt nicht zur Grundlage der Auseinandersetzung genommen, weist vielmehr blos darauf hin, daß der evangelischen Kirche, da sie das eigentliche Priesterthum als Gesamtheit in sich trägt, es nicht zum Vorwurf gereichen könne, das von der römischen Kirche so genannte Priesterthum, nämlich das Lehramt, aus sich zu bestellen.“ Der Satz vom allgemeinen Priesterthum ist allerdings als der Grund hingestellt, auf dem die Vollmacht der Kirche, ihre Diener zu wählen, beruhe: „weil sie das Priesterthum hat, muß sie auch die Macht haben 2c.“ Es ist also deutlich ausgesprochen, was man nach Mejer nicht in den Worten soll finden dürfen: „daß rechte Christen, weil geistliche Priester, darum zur Sacraments- und Wortverwaltung fähig und befugt seien“ 2c. — Stahl ⁴⁾ weiß die in Rede stehenden Worte wie andere verwandte Aussagen in seiner Weise umzudeuten. „Es ist auch hier nicht das Recht gemeint, das Gnadenmittelamt zu verwalten, sondern das Recht das Gnadenmittelamt zu besitzen und deshalb, wenn die Berufenen seine Bestellung versagen, es selbst zu bestellen. Es ist

¹⁾ Erl. Ausg. 21, S. 281.

²⁾ Corp. Ref. XXI, p. 505: Claves pertinent ad ecclesiam, juxta hunc ipsum locum: Dic ecclesiae. Et ubicunque est ecclesia, ibi jus est administrandi evangelii. Impossibile est enim ecclesiam esse sine evangelio, item sine remissione peccatorum. Ideo hoc jus proprium est ecclesiae juxta illud (1 Petr. 2, 9): Vos estis regale sacerdotium, quae verba ad veram ecclesiam pertinent. Est autem sacerdotium jus administrandi evangelii.

³⁾ S. 108 a. a. D.

⁴⁾ S. 411 a. a. D.

nicht gesagt: wo Gemeinde ist, hat sie ein Recht, das Evangelium zu predigen, sondern: wo Gemeinde ist, hat sie ein Recht, daß das Evangelium in ihr gepredigt werde,“ — gegen den feststehenden Sprachgebrauch, denn Priesterthum bedeutet niemals die Berechtigung einer Person, etwas an sich verrichten zu lassen, sondern vielmehr, etwas zu verrichten, und gegen die bestimmtesten und deutlichsten Erklärungen der Reformatoren ¹⁾).

Eine Schwierigkeit, die bereits oben bei der Bestimmung des Kirchenbegriffs zu bemerken war, macht sich aber nun hier wieder geltend. Wo eine rechte Kirche ist (*ubi est vera ecclesia*), sagt Melanchthon, da ist die Macht Kirchendiener zu wählen. Die rechte, wahre Kirche ist aber im Sinne der Bekenntnißschriften die unsichtbare, innere Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Daß es auch hier nicht anders gemeint ist, zeigt deutlich der zuletzt besprochene Satz, wonach die Kirche, der die Macht zur Wahl und Weihe der Kirchendiener zugeschrieben wird, die Gemeinschaft derjenigen ist, die am allgemeinen Priesterthum Theil haben, d. h. an dem durch Christus eröffneten unmittelbaren Zugang zu Gott, der Kindschaft Gottes im Glauben an Christus. Wie kann aber diese rein innerliche Gemeinschaft handelnd auftreten, einen äußerlichen Act mit rechtlichen Wirkungen, wie es doch die Wahl und Ordination eines Geistlichen ist, vollziehen? Daß die in die Erscheinung tretende, aus Guten und

¹⁾ Est sacerdotium jus administrandi evangelii, sagt Melanchthon an der vorhin angeführten Stelle der Loci. Man vergl. den Artikel „Priester“ in G. Zimmermanns Geist aus Luthers Schriften. Es heißt dort z. B.: „Es sind dreierlei Stück, so zum Priesteramt gehören, nämlich Gottes Wort lehren oder predigen, opfern und beten.“ „Ein Priester hat die Gewalt zu predigen Gottes Wort und vor Gott zu beten, das unverständige Volk zu lehren.“ „Du mögest sagen: ist das wahr, daß wir alle Priester sind und predigen sollen, was wird dann vor ein Wesen werden? — Es ist nur ein Unterschied äußerlich des Amts halben, dazu Einer von der Gemeinde berufen wird; aber vor Gott ist kein Unterschied, und werden nur darum Etliche aus dem Haufen hervorgezogen, daß sie anstatt der Gemeinde das Amt führen und treiben, welches sie alle haben, nicht daß Einer mehr Gewalt habe denn der Andere.“ „Diese drei Aemter hat er [Christus] auch uns allen gegeben, darum, weil er ein Priester ist, und wir seine Brüder sind, so haben es alle Christen Macht und Befehl und müssen es thun, daß sie predigen und vor Gott treten, Einer für den Andern bitte und sich selbst Gott opfere.“ Da ist mit den hellsten Worten von Luther selbst gerade das ausgesprochen, was Stahl als bekenntnißwidrig abweist. Es gehört etwas dazu, den Bekenntnissen in dieser Weise, man möchte sagen, das Wort im Munde herumzudrehen.

Bösen gemischte sichtbare Kirche die „wahre“ Kirche nicht sei, sondern nur den Namen derselben trage, ist anderwärts mit aller Bestimmtheit ausgesprochen. Und doch kann keine andere als diese auftreten, wo es sich um die Vollziehung eines äußeren rechtlichen Actes handelt. Wie soll also der Wille der in ihr enthaltenen wahren Kirche, d. h. der wahrhaften Christen im Unterschiede von den ihnen beige-mischten „Bösen und Heuchlern“, zum Ausdruck und zur Geltung kommen? ¹⁾ Auf diese überaus schwierige Frage — eine der brennenden Fragen, an welchen unsere heutigen Kirchenverfassungsarbeiten sich abmühen, — gehen die Bekenntnisse an keiner Stelle ein.

Mehrfach begegnet man Stellen, wo auf das Predigtamt Aussprüche der Schrift angewandt werden, welche von der Sendung und Bevollmächtigung der Apostel reden. So C. A. XXVIII, 6 („denn Christus hat die Apostel mit dem Befehl ausgesandt: gleichwie mich mein Vater“ 2c.). Doch läßt sich bemerken, daß dies in der Regel nur in polemischem Sinne geschieht, um Folgerungen, welche von den katholischen Gegnern aus jenen Aussprüchen gezogen wurden, abzuweisen. So Apol. XIV, 18. Hier wird gezeigt, daß das Wort: wer euch höret, der höret mich, „nicht von Menschenfügungen redet, sondern ist stracks damider. Denn die Apostel empfangen da nicht ein mandatum cum libera, das ist, einen ganz freien, ungemessenen Befehl und Gewalt, sondern haben einen gemessenen Befehl, nämlich nicht ihr eigen Wort, sondern Gottes Wort und das Evangelium zu predigen.“ Aehnlich in den Schmalkalder Artikeln, wo Tr. de pot. et prim. Pap. §. 9 die Worte Joh. 20, 21 angezogen und auf das Predigtamt angewandt werden: wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Die Absicht ist, nachzuweisen, „daß der Papst gar keiner Obrigkeit über andere Bischöfe und Seelsorger aus göttlichen Rechten sich möge anmaßen“, was aus den angeführten Worten hervorgeht, sofern darin keinerlei Unterschied zwischen Petrus und den übrigen Aposteln gemacht wird. Daher denn auch (ib. §. 10) Paulus von Petrus

¹⁾ In der Schrift an den christlichen Adel sind alle Getauften des geistlichen Priestertums theilhaftig („was aus der Tauf krochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei“, E. A. 21, S. 282). Das hatte sich bald als eine durch die Wirklichkeit nicht bestätigte Fiction erwiesen, vergl. die pessimistische Anschauung in der Schrift von weltlicher Obrigkeit („sintemal wenig gläuben und das weniger Theil sich hält nach christlicher Art“; — „die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen“, E. A. 22, S. 68 f. u. ö.).

weder ordinirt worden ist, noch ihn in irgend einer Weise als seinen Oberherrn anerkannt hat. Hieraus wird der Schluß gezogen, daß die Vollmacht des Kirchenamts allein von dem Wort Gottes abhängt und Petrus nicht über die anderen Apostel erhaben gewesen sei (*authoritatem ministerii a verbo Dei pendere et Petrum non fuisse superiorem ceteris Apostolis*). Der deutsche Text ist a. d. St. vom lateinischen etwas abweichend: „daß das Predigtamt vom gemeinen Beruf der Apostel herkommt“. Der Ausdruck besagt, wie die Vergleichung mit dem lateinischen Texte ergiebt, nichts über den Ursprung der geistlichen AmtsvoUmacht, ob dieselbe von der den Aposteln von Christus zu Theil gewordenen und von ihnen auf ihre Nachfolger vererbten Berufung oder aus dem allgemeinen Priesterberuf der gläubigen Gemeinde abzuleiten sei, sondern nur dies, daß der Auftrag, die Function des Predigtamtes dem Inhalte nach mit dem Auftrag, der Function des Apostolates gleich stehe; sie besteht in der Predigt des göttlichen Wortes, und die Autorität des Amtes liegt eben darin, daß es Gottes Wort ist, was von ihm verkündigt wird. Ebenso wird a. a. O. S. 31 der Satz, daß dem geistlichen Amte nicht das Schwert, sondern nur die Verwaltung des Wortes übertragen sei, damit begründet: Christus habe seinen Jüngern allein geistliche Gewalt gegeben, indem er ihnen befahl, das Evangelium zu predigen 2c.

Ähnlich wie oben ist die Argumentation a. a. O. S. 23. 24, wo gleichfalls gezeigt werden soll, daß sich aus den gewöhnlich für die Prärogative des Petrus angezogenen Stellen diese nicht ergebe. Die Aussprüche: was ihr auf Erden binden werdet 2c., welchen ihr die Sünden vergebt 2c., gehen auf alle Apostel zugleich. „Diese Worte zeugen, daß die Schlüssel allen ingemein gegeben, und sie alle zugleich zu predigen gesandt worden sind.“ Dann weiter: „Ueber das (*ad haec*) muß man je bekennen, daß die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirche gehören und gegeben sind.“ Sie gehören principaliter und immediate der Kirche, daher auch diese principaliter das Recht der Berufung der Kirchendiener hat (s. oben). „Daraus folget nun, daß in allen Sprüchen nicht allein Petrus, sondern der ganze Haufe der Apostel gemeinet wird“ (*Petrum sustinere personam totius coetus Apostolorum*). und es kann darum in keiner Weise aus solchen Sprüchen die Obergewalt des Petrus über die anderen Apostel abgeleitet werden. — Eine gewisse Inconcinuität ist in dieser Ausführung nicht zu verkennen.

Man erwartet nach dem Zusammenhang, daß der letzte Satz lauten werde: „Daraus folgt, daß in allen Sprüchen nicht allein Petrus, sondern der ganze Haufe der Kirche oder der Gläubigen gemeint wird“. Wie aus dem Umstande, daß die Schlüssel principaliter und immediate der ganzen Kirche verliehen sind, folgen soll, daß die berufenden Worte des Herrn nicht an einen Apostel, sondern an alle Apostel zumal gerichtet seien, ist nicht sogleich klar. Die Schwierigkeit dürfte sich lösen, wenn man das „über das“ (ad haec) gebührend in Rechnung zieht. Daß die Schlüssel allen Aposteln insgemein übertragen waren, zeigt zunächst schon der Wortlaut, denn es heißt: was ihr binden werdet &c. Hierzu kommt noch der weitere Umstand, daß dermalen die Schlüssel der gesammten Kirche zugehören. Um so weniger ist anzunehmen, daß Christus nur den einen Petrus in der Weise, wie die Papisten wollen, bevollmächtigt haben sollte, weil ja alsdann alle Amtsvollmacht nur von ihm, bezüglich seinem Nachfolger, also nicht von der Kirche, überkommen werden könnte.

Nimmt man die verschiedenen zuletzt besprochenen Stellen zusammen, so ergibt sich folgende Gesamtaufschauung: Christus hat die Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums und zur Verwaltung der Sacramente einestheils unmittelbar den Aposteln übertragen, anderntheils der ganzen Kirche in solidum. Sein Wille ist, daß auch künftig fortwährend Personen vorhanden sein sollen, welche das den Aposteln aufgetragene Werk, nach deren Abgang, weiter treiben (denn anders ließe es sich nicht rechtfertigen, daß die Aufträge, Weisungen &c., die den Aposteln gegeben wurden, auch auf die jetzigen Amtsträger, als der Wille des Herrn an sie, angewandt werden) ¹⁾. Darum soll die Kirche, welche ja den ihr gewordenen Beruf zur Verkündigung des Evangeliums nicht durch alle ihre Glieder insgesammt ausüben kann, diejenigen, die Gott mit den besonderen Gaben dazu ausrüstet, beauftragen, daß sie an Statt und im Namen Aller das Werk der Apostel fortführen ²⁾. Insofern läßt sich

¹⁾ Luther, von Conciliis und Kirchen, E. A. 25, S. 366: „Die rechten Apostel, Evangelisten und Propheten predigen Gottes Wort. Haben nu die Apostel, Evangelisten und Propheten aufgehört, so müssen andere an ihre Statt kommen sein und noch kommen bis ans Ende der Welt. Denn die Kirche soll nicht aufhören bis an der Welt Ende; darum müssen Apostel, Evangelisten, Propheten bleiben, sie heißen auch, wie sie wollen oder können, die Gottes Wort und Werk treiben.“

²⁾ In diesem Sinne sagt Melancthon, Disput. de politica ecclesiast., Corp. Ref. XII, p. 490: Prima ordinatio fuit Christi, postea ecclesiae da-

sagen, daß die Uebertragung der *claves* von der Kirche auf die Amtsträger nicht blos in der inneren sittlichen Nothwendigkeit beruhe, sondern die ausdrückliche Willensmeinung des Herrn für sich habe. Daher ist Melanchthon selbst geneigt (Apol. VII, 11. 12), die Ordination oder Handauflegung ein Sacrament zu nennen, weil das Predigtamt (denn nur dieses, nicht aber ein levitisches Priesterthum, wie die Katholiken wollen, kenne die heilige Schrift) sowohl göttliches Gebot als göttliche Verheißung für sich habe. (*Ministerium verbi habet mandatum Dei et magnificas promissiones; — habet ecclesia mandatum de constituendis ministris.*) Die Verheißung findet er in Röm. 1, 16 (eine Kraft Gottes selig zu machen), Jes. 55, 11 (mein Wort soll nicht leer zurückkommen). Für das *mandatum* beruft er sich auf keinen ausdrücklichen Ausspruch der Schrift; doch läßt die Analogie, da er die Verheißung des Predigtamtes in solchen Aussprüchen findet, und da auch den beiden anderen Sacramenten ausdrücklich in der Schrift ausgesprochene Gebote und Verheißungen zu Grunde liegen, vermuthen, daß er auch hier ein Gebot solcher Art, nicht blos ein in der inneren Nothwendigkeit der Sache begründetes, im Sinne habe. So ist denn auch wohl C. A. V zu verstehen: Gott hat das Predigtamt eingesetzt ¹⁾. Doch ist bis hierher die Streitfrage,

tum est *jus vocandi et eligendi et ordinandi ministros*. Insofern kann man also bei den geistlichen Amtsträgern im Sinne Melanchthons von einer Nachfolge der Apostel reden, als sie dieselbe Verrichtung haben wie diese, nämlich die Predigt des Evangeliums (daher C. R. III, 471: *Apostoli aut eorum successores*); die Vollmacht dazu aber ist nicht etwa von den Aposteln auf ihre Nachfolger, von diesen auf die ihrigen und so fort bis auf die gegenwärtigen Amtsträger vererbt worden, sondern ruht principiell in der Gemeinde, welche sie unmittelbar vom Herrn empfangen hat und durch diejenigen ihrer Glieder ausüben läßt, die er ihr zu diesem Ende giebt, d. h. mit den nöthigen Gaben ausrüstet. — Vergl. Luther, von Conc. und Kirchen, S. 364 a. a. O.: „Man muß Bischöfe, Pfarrherrn oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heilthum geben, reichen und üben von wegen und im Namen der Kirchen, vielmehr aber aus Einsetzung Christi, wie St. Paulus (Eph. 4, 11 sagt: *Accepit [sic] dona in hominibus*: er hat gegeben Etliche zu Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrern, Regierern &c. Denn der Hauße ganz kann selches nicht thun, sondern müssen's Einem befehlen oder lassen befohlen sein.“ Hier ist das Sachverhältniß ganz klar: Christi Einsetzung ist es, daß gepredigt werde &c., und zwar gebet der Beruf dazu der Gemeinde in *solidum*; damit aber diese ihn in rechter Weise vollführen kann, muß sie ihn, gleichfalls nach dem Willen des Herrn, im Namen Aller Einem befehlen, zu welchem Ende der Herr in ihrer Mitte Apostel, Propheten &c. erweckt.

¹⁾ Vergl. Münchmeyer, das Amt des Neuen Testaments nach der Lehre der

ob bloß auf die sittliche Nothwendigkeit (Höflich) oder ein ausdrückliches *mandatum divinum* zurückzugehen sei (Münchmeyer), nicht von besonderer Erheblichkeit, da man über die wesentlichen Punkte einverstanden ist: die *claves* gehören der Gemeinde; Gottes Wille ist, daß sie zur Ausübung bestimmten Personen übertragen werden; diese Personen giebt Gott der Gemeinde, indem er sie mit den nöthigen Gaben ausrüstet, und die Gemeinde beruft sie sodann. Die Frage ist nur, ob jener Wille Gottes aus bestimmten Weisungen Christi oder aus der in der Natur der Sache liegenden Nothwendigkeit erkannt werde. Es ist daran, mit Luther zu reden, so große Macht nicht gelegen, zumal die Weisungen Christi, auf die man sich stützt, (Sendung der Apostel) doch auch nur indirecter Art sind; denn gerade der directe Befehl: dieser Auftrag, den ihr empfangt, soll auch künftig in der Kirche bestimmten Personen übertragen werden, findet sich nicht ¹⁾.

Von Bedeutung wird die Sache erst, wenn man mit Stahl ²⁾ lehrt: seine Vollmacht erhält das Amt ordnungsmäßig

Schrift und der Lutherischen Bekenntnisse, S. 62 ff., namentlich die das. S. 68 f. citirten Aussprüche Luthers, z. B.: „Weil Gott nicht zu versuchen ist, daß er vom Himmel neue Prediger sende, müssen wir uns nach der Schrift halten und unter uns selbst berufen und setzen diejenigen, so man geschickt dazu findet und die Gott mit Verstand erleuchtet und mit Gaben dazu geziert hat.“

¹⁾ Vergl. jedoch Höflich, S. 261 ff. a. a. O. Etwas Bedenkliches hat allerdings jene Ableitung der geistlichen Amtsvollmacht aus dem Berufe der Apostel, neben der aus dem allgemeinen Priesterberufe der Gläubigen, immer. Sie kann auf Grundanschauungen zurückführen, welche mit der sonstigen bekennnismäßigen Ansicht von Kirche und Kirchenamt im geraden Widerspruch stehen und schließlich auf das katholische Kirchenprincip hinauskommen. Indessen muß das nicht gerade der Fall sein. Warum sollte die in der Natur der christlichen Gemeinschaft gelegene Nothwendigkeit, das Amt aus sich herauszusetzen, nicht auch von dem Herrn durch ausdrückliche Anordnungen, oder richtiger durch sein vorbildliches Handeln, indem er selbst bestimmte Personen mit der Verwaltung der Amtsverrichtungen beauftragte, anerkannt und bestätigt worden sein? Wir sind deshalb nicht genöthigt, einen Widerspruch zwischen den verschiedenen symbolischen Sätzen über unsere Frage anzunehmen. Zur Klarheit der Sache trägt jene Verbindung zweier Gesichtspunkte allerdings nicht bei. Man möge das Bedürfnis empfinden, den göttlichen Willen, auf dem der Bestand des Amtes beruht, in der Form bestimmter, greifbarer Gebote ausgedrückt zu sehen, welchem Zweck die an die Apostel gerichteten Aufträge und Vollmachten bestens zu entsprechen schienen.

²⁾ S. 143 f. a. a. O.: „Aber dennoch ist es die von Christus an die Apostel und für ihre Nachfolger im Amte ertheilte und nicht neu durch die Gemeinde

immer von dem Amte, so daß sich dieselbe von den Aposteln her, welche sie von Christus hatten, von Hand zu Hand durch die Amtsträger fortpflanzte. Hier steht das Amt als klerikale Autorität über der Gemeinde, hat seine Wurzeln nicht in ihr, sondern in einer anderweit begründeten höheren Gewalt, was für die praktische Gestaltung des Verhältnisses von größter Tragweite sein müßte. Von dieser Theorie wissen die Bekenntnisse nichts. Der klare Wortlaut derselben an den oben besprochenen Stellen besagt, daß dem Amtsträger die Vollmacht zum Amte „nur durch die Gemeinde“ ertheilt werde, nicht durch die bereits vorhandenen Amtsträger. Eine äußerlich juristische Auffassung wäre unseres Erachtens nicht bloß die Meinung, daß durch die Unterbrechung der (gesetzlichen) Succession von den Aposteln „die Validität der Sacramente und der göttliche Segen“, sondern auch, daß durch dieselbe die Erlaubniß und Vollmacht zur Austheilung der Gnadenmittel aufhöre, wie Stahl behauptet (abgesehen von dem Ausnahmefall der Noth, dessen Vorhandensein von jenem Standpunkte wahrscheinlich nur für das eine Zeitalter der Reformation zugestanden werden wird und auch für dieses nicht zugestanden werden würde, wenn nicht hierin die einzige Rechtfertigung für die noch fortdauernde Trennung von Rom läge).

Der Zusatz, den die Variata zu C. A. XIV gemacht hat (*sicut et Paulus praecipit Tito, ut in civitatibus presbyteros constituat*) und auf den sich Vilmar ¹⁾ beruft zum Beweise, daß die

zu ertheilende Vollmacht, in der das Amt geführt wird. Es ist darum in ordnungsmäßigen Zustände — nicht erlaubt, daß die Vollmacht anders als durch das Amt auf das Amt übertragen werde, und leitet selbst im Falle solcher unvermeidlichen Unterbrechung das Amt seine Vollmacht aus der Reihe der Hirten von den Aposteln an her, die geistlich nie unterbrochen werden kann. Die apostolische Succession darf nicht äußerlich juristisch oder ceremonialgesetzlich aufgefaßt werden, daß mit der Unterbrechung die Validität der Sacramente oder der göttliche Segen aufhöre, sondern sie muß innerlich geistlich aufgefaßt werden.“

¹⁾ S. 130 a. a. D. Vilmar macht a. d. St. die Distinction: „Nicht als ob ein höherer Beruf an sich propagirt würde durch die Vocation, wohl aber — daß ein Urtheil über die Fähigkeit, Eüchtigkeit und Geschicklichkeit, überhaupt darüber, ob Beruf vorhanden sei für das geistliche Amt, nur bei denen stehen kann, welche sich in demselben versucht haben, ferner daß die Verleihung des *ordo* bei dem durch das soeben bezeichnete Urtheil bestimmten Ermessen derer steht, welche sich bereits in dem *ordo* befinden.“ Wenn die Träger des *ordo* das lediglich ihrem Ermessen anheimgegebene Urtheil darüber, ob die Candidaten sich zum geistlichen Amte eignen, und die Entscheidung, ob sie in dasselbe aufgenommen werden sollen, haben, und wenn sie sodann aus eigener Vollmacht

Amtsübertragung entweder durch die (kirchlichen) Bischöfe oder, falls diese wie zur Zeit der Reformation ihrem Beruf untreu geworden wären, mindestens durch andere ordnungsmäßig geweihte Amtsträger geschehen müsse, um kräftig zu sein, ist ganz ohne Beweiskraft. Er erhält volles Licht aus der Stelle der Schmalkalder Artikel III, 10: „Wenn die Bischöfe wollten rechte Bischöfe sein und sich der Kirche und des Evangelii annehmen, so mögte man ihnen das um der Liebe und Einigkeit willen, doch nicht aus Noth, lassen gegeben sein, daß sie uns und unsere Prediger ordinirten und confirmirten. — Nun sie aber nicht rechte Bischöfe sind oder auch nicht sein wollen, — so muß dennoch um ihrentwillen die Kirche nicht ohne Diener bleiben. Darum, wie die alten Exempel der Kirchen und der Väter uns lehren, wollen und sollen wir selbst ordiniren tüchtige Personen zu solchem Amt.“ Also selbst wenn die Bischöfe sich als „rechte Bischöfe“ erweisen, ist für die Kirche keine Nöthigung, d. h. kein göttliches Gebot, vorhanden, die Ordination der Amtsträger durch sie vornehmen zu lassen, wiewohl sie ihnen aus Gründen den Beruf dazu übertragen kann. Anderen Sinn hat es niemals, wenn die Reformatoren von einer Fortpflanzung des geistlichen Amtes von den Aposteln her durch die Bischöfe reden ¹⁾. Und wenn, wie das allerdings überall vorge-
ausgesetzt ist, für die Einweisung ins Amt der Ritus der Handauflegung

diese Aufnahme und die Verleihung der damit verbundenen Berechtigung vollziehen, so fragt es sich, wodurch sich das noch wesentlich von einer „Propagierung eines höheren Berufes an sich“ unterscheidet. Man müßte denn unter letzterer eine durch die Handauflegung vorgehende magische Umwandlung der persönlichen Beschaffenheit des Ordinanden verstehen. Richtig hat übrigens schon Hefling (S. 37 ff. a. a. D.) ausgeführt, daß eine ausschließliche Berechtigung des geistlichen Amtes, wenn man nicht, wie die katholische Ansicht will, auch eine ausschließliche Befähigung damit verbindet, nicht eine Verbesserung, sondern eine Verschlechterung der katholischen Lehre sein würde.

¹⁾ So Luther Jen. IV, 8: *Apostoli postea vocaverunt suos discipulos, — qui deinde episcopos ut Tit. 1, episcopi successores vocaverunt; ea vocatio duravit usque ad nostra tempora.* In gleicher Weise, fährt er fort, könne auch ein Fürst oder eine Obrigkeit rechtmäßiger Weise zum Amte berufen: er sieht in dem Bischof, dem Fürsten u. die Gemeinde vertreten. (Röstlin, S. 73 f. a. a. D.) Vergl. die oben angeführte Stelle aus der Schrift: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde u. (E. A. 22, S. 148), wo ausgeführt wird: die Bischöfe sind dann an der Apostel Statt, wenn sie deren Lehre predigen; in diesem Falle ist es zulässig, aber nicht geboten, daß sie die Kirchendiener ordnen, aber auch dann nicht ohne Zustimmung der Gemeinde, in deren Namen es geschieht.

durch bereits vorhandene Träger desselben gefordert wird, so ist nicht abzusehen, warum die letzteren nicht auch hier, so gut wie beim Tausen, Predigen zc., an Statt und im Namen Aller handelnd gedacht werden sollen. Dies bezeugt Melanchthon, indem er (*de pot. et jurid. episc. §. 70*, vergl. *de pot. et prim. Pap. §. 14*) sich auf die altkirchliche Sitte beruft, daß „vor Zeiten wählte das Volk Pfarrherrn und Bischöfe; dazu kam der Bischof, am selben Orte oder in der Nähe geseßen, und bestätigte denselben Bischof durch Auflegen der Hände, und ist dazumal die *ordinatio* nichts anders gewesen denn solche Bestätigung.“ Die Gemeinde giebt den Veruf zum Kirchenamte; die darauf folgende Handauslegung ist dann „nichts anders als die mit einem kirchlichen *Benedictionsacte* verbundene oder in solchem sich vollziehende öffentliche kirchliche Bezeugung und Bestätigung“ dieses Berufes ¹⁾, daher dieser Act auch an und für sich mit voller Wirkung von jedem Pfarrer vollzogen werden kann (*ib. §. 65*).

Eine weitere Frage ist nun die, wer die Personen sind, auf welche in der angegebenen Weise die solidarische Vollmacht der Kirche zur Ausübung übergeht. C. A. XXVIII giebt darauf die Antwort: es sind die Bischöfe. Dies ergibt schon die Ueberschrift, welche im lateinischen Text lautet: *De potestate ecclesiastica*, und im deutschen: Von der Bischöfe Gewalt, ferner der Ausdruck l. c. §. 5: „die Gewalt der Schlüssel [welche nach oben angeführten Stellen die der ganzen Kirche ist] oder der Bischöfe“ (*potestatem clavium seu potestatem episcoporum*), und einige andere Stellen gleich nachher, wo wenigstens im deutschen Texte der Ausdruck gebraucht ist: „die Gewalt der Schlüssel oder Bischöfe, — die Gewalt der Kirchen oder Bischöfe“.

Wer aber die Bischöfe sind, von denen geredet wird, zeigt sich l. c. §. 53, wo es heißt, daß „die Bischöfe oder Pfarrherrn mögen Ordnungen machen (*quod liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes*), damit es ordentlich in der Kirche zugehe“, und §. 55: daß die christliche Versammlung in diesen Fällen „den Bischöfen und Pfarrherrn“ gehorsam sein solle. (So wenigstens der deutsche Text; der lateinische hat nur: *tales ordinationes convenit ecclesias servare*). Die „Bischöfe“, denen die *potestas ecclesiastica* zu verwalten übergeben ist, sind demnach die „Pfarrherrn“. Diese

¹⁾ So richtig Höpfling, S. 101 a. a. O.

Auslegung ist allerdings keine unbestrittene. Man will unter den Bischöfen, von denen der Artikel XXVIII redet, die Bischöfe im hergebrachten kirchlichen Sinne, d. h. die Inhaber eines kirchlichen Oberhirtenamtes im Unterschiede von den Pastoren, den einfachen Gemeindepastoren, verstehen ¹⁾. Man giebt zu dem Ende dem Wörtchen *seu* einen Sinn, welcher diese Deutung zuläßt. Es soll heißen *s. v. a. seu mavis*. Die Bischöfe sollen Ordnungen machen, oder aber, wo diese fehlen oder nicht wollen (*seu mavis*), dann die Pastoren. Doch widerspricht dieser Deutung auf das bestimmteste der feststehende Sprachgebrauch Melancthon's, welcher *seu* durchgängig zur Gleichstellung zweier identischer Begriffe braucht; in dem hier vorausgesetzten Sinne ²⁾ würde er *aut* oder *vel* setzen ³⁾. Auch giebt Melancthon selbst die Interpretation seines *seu* in der deutschen Bearbeitung der Loci von 1555, wo man liest: „Man fragt, ob die Bischöfe, das ist, ein rechter christlicher Prediger oder Seelsorger, Gewalt habe“ *ic.* ⁴⁾ — Allerdings redet Artikel XXVIII an anderen Stellen von den Bischöfen so, daß man deutlich sieht, es sind die Bischöfe im kanonischen Sinne gemeint, wenn z. B. dagegen gestritten wird, daß die Bischöfe Macht hätten der Christenheit Aufsätze aufzulegen, wodurch die Gewissen verstrickt würden, oder wenn es heißt, daß die Bischöfe leicht den Gehorsam erhalten könnten, wenn sie nur auf den Satzungen nicht bestehen wollten, die man ohne Sünde nicht halten könne, daß man nicht damit umgehe den Bischöfen ihre Gewalt zu nehmen, u. dergl. Die Sache ist die, daß man nicht allein bereit war, sondern dringend wünschte, das bischöfliche Aufsichts- oder „Besuchamt“ als „auf's höchste vonnöthen“ *jure humano* in der Kirche zu erhalten ⁵⁾, und daß man in diesem Sinne gern die kirchliche Hierarchie in ihrem überkommenen Bestand belassen

¹⁾ So Haupt, Episkopat, I, S. 121. Auch Rilmir, S. 198 a. a. O. Stahl, Kirchenverfassung, S. 149. 162, giebt zu, daß die Bekenntnisse zwischen Bischof und Presbyter (Pfarrer) nicht unterscheiden.

²⁾ „In den Fällen, wo die Verschiedenheit zweier Begriffe nicht in Betracht kommt und, wenn schon als vorhanden zugegeben, ja behauptet, als irrelevant bezeichnet werden soll“. Haupt a. a. O.

³⁾ Ich verweise der Kürze halber auf die von mir aus Melancthon's Schriften zu dem Obigen gegebenen Belege in der Denkschrift des Predigerseminars zu Friedberg, 1865 — 68, S. 154 f.

⁴⁾ Corp. Ref. XXII, p. 515. Die Uebersetzung ist von J. Jonas gemacht, aber von Melancthon durchgesehen (1558).

⁵⁾ Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum Sachsen.

hätte. So wird der Name und das Amt der Bischöfe als etwas Gegebenes adoptirt, und nicht weiter hervorgehoben, sondern nur angedeutet, daß man an den Stellen, wo der Veruf der Bischöfe principiell festgestellt werden soll, nicht bloß diejenigen meine, die jetzt so heißen, sondern die Pfarrherrn insgemein. Es ist wieder einer von den Fällen, wo um des versöhnenden Zweckes der Confession willen ein tiefer Gegensatz nur leise angedeutet, nicht in seiner ganzen Schärfe enthüllt wird. So sehr dies nach den damaligen Umständen erklärlich und vielleicht auch gerechtfertigt erscheinen mag, so wenig gereicht es doch zum Vortheil der Klarheit und Bestimmtheit in Erkenntniß dessen, was der eigentliche Sinn der Sätze der Confession ist.

Auf anderem Wege sucht Mejer ¹⁾ das Zugeständniß abzuwehren, daß Artikel XXVIII von den sämtlichen Pfarrern als Bischöfen rede. Nach ihm sollen die *episcopi* und *pastores* in unserem Artikel allerdings dieselben Personen sein, so jedoch, daß darunter die Bischöfe im kirchlichen Sinne zu verstehen seien. Diese seien hier betrachtet in dem pfarramtlichen Verhältniß, worin sie zu ihrer ganzen Diöcese sich befinden, entsprechend dem kanonisch-rechtlichen Grundsatz, wonach der Bischof der eigentliche Pfarrer der Diöcese ist, und die Pastoren nur seine Stellvertreter und Gehülfen sind. Der Wortlaut des *episcopi seu pastores* ließe sich mit dieser Fassung etwa in Einklang bringen. Es könnte die Bedeutung haben: die Bischöfe, welche ja nichts anders sind als die Pfarrer ihrer Diöcesen. Indessen ist es mehr als fraglich, ob jene im kanonischen Recht allerdings begründete Anschauung, wonach der Bischof von Rechts wegen der alleinige Pfarrer ist, auch die der Reformatoren sei ²⁾. Umgekehrt steht es wenigstens bei Luther ganz fest, daß ihm nicht sowohl alle Bischöfe Pfarrer als vielmehr alle Pfarrer Bischöfe sind, wie dies, abgesehen von zahlreichen anderen Ausprüchen ³⁾, die gleich zu besprechenden Stellen der Schmalkalder Artikel

¹⁾ Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, S. 87 f.

²⁾ Daß sie auch eine reformatorische sei, behauptet Mejer; allein die Belegstellen, die er S. 12. 88 f. a. a. O. dafür beibringt, sind nichts weniger als beweisend.

³⁾ Auch aus seinen späteren Schriften, zum Beweis, daß bei ihm nicht etwa in späteren Jahren eine Aenderung der Ansicht eingetreten ist. Von Conciliis und Kirchen, E. II. 25, S. 352: „Ich will mich trösten, wenn ich die Kinder sehe gehen in Bischofslarven, und denken, daß solche Spielbischöfe Wett zu

deutlich zeigen, und es ist kein Grund vorhanden, weshalb man hier eine Abweichung der Ansicht Melancthons von der Luthers unterstellen sollte. Vielmehr wird durch die vorhin angeführte Stelle der deutschen Loci diese Annahme geradezu verwehrt. Auch ist zu beachten, daß der Artikel XXVIII, wo er die Functionen der Bischöfe aufzählt, nur solche nennt, die wirklich von jedem Pfarrer vollzogen werden, Predigt des Evangeliums, Sacramentsverwaltung, Ankündigung der Sündenvergebung 2c. (§. 5. 21). Wäre von den Bischöfen im kirchlichen Sinn, als Oberhirten über die Pastoren, die Rede, so müßte man erwarten, daß auch diejenigen Functionen erwähnt würden, welche diesen im Unterschiede von ihren untergebenen Pfarrern zustehen, als Examination und Ordination, Aufsicht und Visitation, wie dies anderwärts von den Reformatoren geschieht, wo sie sich für Herstellung einer Episkopalverfassung aussprechen ¹⁾. Im Gegentheil wird C. A. XXVIII, 21 bestimmt angedeutet, daß, was über die allgemeinen pfarramtlichen Functionen des Predigens, Sacramentereichens, Lehreurtheilens und Bannens hinausgeht, den Bischöfen nicht als solchen (*ut episcopis*) zukomme, demnach andersher (im kirchlichen Herkommen und guter Ordnung) seinen Ursprung habe, denn Bischöfe seien diejenigen, denen das Amt der Predigt und Sacramenteverwaltung obliege (*episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum*).

Ganz klar tritt die Gleichstellung von Bischof und Pfarrer in den Schmalkalder Artikeln hervor. So schon l. c. II, 4 wenigstens im deutschen Text („Bischof oder Pfarrherr der Kirche zu Rom“),

rechten Bischöfen macht und machen wird“, d. h. doch gewiß: zu rechtschaffenen Pfarrern, nicht etwa blos zu solchen Bischöfen wie Amsdorf in Naumburg. Das. S. 364: „Man muß Bischöfe, Pfarrherrn oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heilthum [Wort Gottes, Sacramente, Schlüssel] geben, reichen und üben.“ Vergl. den Artikel „Bischof“ in G. Zimmermanns Weist aus Luthers Schriften. Man liest dort z. B.: „Also soll ein jeglicher Pfarrherr oder geistlicher Regent ein Bischof, d. i. Aufseher, ein Wächter, sein.“ „Daher werden die Pfarrherrn recht Seelsorger, Pfleger und Hirten genannt; sonst wird's nicht unbequem verdammeist Bischof.“ „Zur Zeit Hieronymi — waren weder Cardinäle, noch Primas, weder Patriarch, noch Erzbischof, sondern Bischöfe, das ist Älteste oder Priester, Seelsorger oder Pfarrherrn, und Diaconi.“ „Eigentlich heißt ein Bischof ein Aufseher oder Visitator, — darum daß ein jeglicher Pfarrherr seine Pfarrkinder besuchen, warten und aufsehen soll, wie man da lehret und lebet, und der Erzbischof soll solche Bischöfe besuchen.“

¹⁾ Vergl. die Reform. Witteberg., C. R. V, p. 601, sowie das Gutachten ib. IV, p. 683. 698.

dann im Eingang des *Tract. de pot. et jurisd. episc.* Den Befehl das Evangelium zu predigen, Sünde zu vergeben, Sacramente zu reichen, zu bannen „haben zugleich Alle, die den Kirchen vorstehen, sie heißen gleich *pastores* oder *presbyteri* oder Bischöfe (*hanc potestatem jure divino communem esse omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores sive presbyteri sive episcopi*) Darum spricht auch Hieronymus mit hellen Worten, daß *episcopi* und *presbyteri* nicht unterschieden sind, sondern daß alle Pfarrherrn zugleich Bischöfe und Priester sind (*omnes, qui praesunt ecclesiis, et episcopos et presbyteros esse*). — Hier lehret Hieronymus, daß solcher Unterschied der Bischöfe und Pfarrherrn allein aus menschlicher Ordnung kommen sei, wie man denn auch im Werk siehet. Denn das Amt und Befehl ist gar einerlei, und hat hernach allein die *ordinatio* den Unterschied zwischen Bischöfen und Pfarrherrn gemacht. Denn so hat man's danach geordnet, daß ein Bischof auch in andern Kirchen Leute zum Predigtamt ordnete (*ut unus episcopus ordinaret ministros in pluribus ecclesiis*) ¹⁾. Weil aber nach göttlichem Rechte kein Unterschied ist zwischen Bischöfen und Pastoren oder Pfarrherrn, ist's ohne Zweifel, wenn ein Pfarrherr in seiner Kirche etliche tüchtige Personen zum Pfarramt ordnet ²⁾, daß solche *ordinatio* nach göttlichen Rechten kräftig und recht ist.“

Wenn also gefragt worden ist: „Wo ist die Stelle in unseren Symbolen, wo Bischof und Pastor als wirkliche Synonyma, d. h. identische Begriffe, gebraucht werden?“ so liegt die Antwort hier vor. Es kann doch wohl nicht bestimmter ausgesprochen werden, als

¹⁾ Die Stelle widerspricht der oben berührten Meinung, daß die Reformatoren die kanonische Ansicht, wonach der Bischof der alleinige Pfarrer seines Sprengels sein soll, sich angeeignet hätten. (Wenigstens der deutsche Text, der lateinische ließe sich etwa nach jenem Sinn interpretiren.) Es müßte dann heißen: daß der Bischof an mehreren Kirchen zugleich Pfarrer war und zu seiner Stellvertretung sich Gehilfen annahm, nicht aber: daß er auch in anderen Kirchen, also in solchen, die nicht die heiligen waren, Leute ordnete.

²⁾ D. h. natürlich nicht bloß: zum Pfarramt an dieser seiner Kirche (welche ja, da sie mit einem Pfarrer versehen ist, dessen augenblicklich nicht bedarf), sondern zum Pfarramt überhaupt. Jeder Pfarrer kann in seiner Kirche ebenso gut eine überall gültige Ordination ertheilen, wie nach päpstlichem Rechte der Bischof in seinem Sprengel. Wenn also die Ordination tatsächlich immer den Bischöfen oder, als diese nicht zu gewinnen waren, den Superintendenten vorbehalten wurde, so konnte dies nur den Sinn haben, daß es, wie oben entwickelt, *jure humano* um der Ordnung willen geschehe.

an der angeführten Stelle geschieht, daß Bischof und Pastor „identische Begriffe“ sind, und es wird also bei der für „unglückselig“ und „grundfalsch“ erklärten Meinung, „nach reformatorischer Lehre bestehe durchaus kein Unterschied zwischen einem Bischof und einem Pfarrer“, so lange sein Belinden haben müssen, als es nicht erlaubt ist, aus klaren Worten („daß alle Pfarrherrn zugleich Bischöfe und Priester sind“) das gerade Gegentheil herauszulesen. Daraus folgt freilich noch lange nicht, „wo in unseren Symbolen von Bischöfen geredet werde, sei eben Niemand anders darunter zu verstehen als unsere Pfarrer selbst“. So liest man allerdings in die Bekenntnisschriften „einen completen Wortsinn hinein“, als ob Luther, wenn er z. B. (Vorwort zum kleinen Katechismus) ausruft: „O ihr Bischöfe, daß euch alles Unglück fliehe!“ und an verwandten Stellen der Schmalkalder Artikel „unsere Pfarrer“ im Sinn gehabt habe. Es ist ganz offenbar, daß nicht selten auch in den Schmalkalder Artikeln in ungenauer Redeweise von den Bischöfen in dem allgemein bekannten und geläufigen Sinn des katholischen Kirchenrechtes gesprochen wird, ohne jedesmal ausdrücklich hervorzuheben, daß *jure divino* Bischof etwas Anderes sei. Die Belegstellen dieser Art, die man beibringen kann, entbehren deswegen durchaus der Erheblichkeit ¹⁾.

Noch einmal begegnet man der Gleichstellung von Bischof und Presbyter (Pfarrer) an der Stelle III, 10 fin. Hier hatte Luther ursprünglich geschrieben: „St. Hieronymus schreibt von der Kirche zu Alexandria, daß sie erstlich ohn Bischöfe, durch die Priester und Prediger ingemein ist regieret worden“ ²⁾ (*eam primum, absque episcopis, presbyteris et ministris communi opera gubernatam fuisse*). Auf den Sinn der verwandten Stellen, wo ja gleichfalls auf den Ausspruch des Hieronymus Bezug genommen wird, fällt hierdurch ein helles Licht. Bischöfe im Sinn der katholischen Kirche gab es nicht und braucht es also auch jetzt nicht zu geben, weil ja die „Priester und Prediger“, allesammt Bischöfe, die Kirche dort regieren konnten und auch jetzt regieren könnten. Da jedoch die Annahme, die Luther auf die Stellen des Hieronymus gründete, einen geschichtlichen Irrthum enthält, so wurde in dem von den Theologen unterzeichneten Exemplar der Schmalkalder Artikel das *absque* in *ab* geändert, welche Lesart

¹⁾ Dies gegen Haupt, Episkopat, II, S. 30 f.

²⁾ So auch Erl. Ausg. 25, S. 141.

(ab episcopis, presbyteris et ministris) dann auch in das Concordienbuch übergegangen ist ¹⁾. Aber auch bei dieser Fassung ist offenbar das Princip bestimmt festgehalten, daß der bischöfliche, d. h. geistliche, Amtsauftrag principiell sämmtlichen Amtsträgern in gleicher Weise und gleichem Umfang zukomme.

Was nun näher Inhalt und Umfang der den Bischöfen oder Pfarrern übergebenen kirchlichen Gewalt betrifft, so wird dieselbe bezeichnet als die Gewalt der Schlüssel. Gewalt der Kirche, der Bischöfe, der Schlüssel sind C. A. XXVIII synonyme Bezeichnungen. Von ihr wird l. c. zunächst ausgesagt, daß sie keine Art von weltlicher oder Zwangsgewalt in sich schließe. Der Unterschied der geistlichen und weltlichen Gewalt muß wohl in Acht genommen werden; weltliches Regiment geht mit viel anderen Sachen um denn das Evangelium, die geistliche Gewalt soll nicht weltlich Gesetz und Gehorsam der Obrigkeit aufheben, noch ihr Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln. Wo daher die Bischöfe gewisse obrigkeitliche Rechte besitzen, z. B. in Ehesachen oder Zehenten, da beruht dies auf Verleihung der weltlichen Obrigkeit und hat mit ihrem bischöflichen Amte nichts zu schaffen.

Die Gewalt der Schlüssel ist „laut des Evangeliums (juxta evangelium) ²⁾ eine Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sa-

¹⁾ Vergl. Haupt, S. 32. 48 f. a. a. O. In dem deutschen Texte wurde das „ohne“ in „von“ abgeändert. So entstand eine Lesart, welche, wenn man sie ohne Rücksicht auf ihre Entstehung und auf den lateinischen Text betrachtet, das Gegentheil dessen zu sagen scheint, was beabsichtigt ist („daß sie erstlich von Bischöfen durch die Priester und Prediger ingemein regiert sind worden“); die Priester und Prediger wären danach die Beauftragten, durch die der Bischof die in ihm liegende Amtsvollmacht ausüben ließe. Nach dem Lateinischen müßte der deutsche Satz eigentlich heißen: von den Bischöfen, Priestern und Predigern ingemein.

²⁾ Dasselbe besagt im Sinn der Bekenntnisschriften der Ausdruck *jure divino*, daher C. A. XXVIII, 20: *secundum evangelium seu, ut loquuntur, jure divino*, Art. Schm. II, 4: *jure divino seu secundum verbum Dei*. Ohne Zweifel richtig bestimmt den Begriff des *jus divinum* und *humanum* Hufschke, S. 230 a. a. O. *Criteres* ist, „was Gott so gesetzt hat (durch ausdrückliche Anordnung in der heiligen Schrift oder durch die *lex naturalis*), daß es durch Menschen nicht abgeändert werden kann“, letzteres, „was die Menschen im Staat oder in der Kirche eingeführt haben und was sie eben deshalb auch wieder abändern können“.

cramente zu reichen und zu handeln" (ib. §. 5). „Das bischöfliche Amt ist nach göttlichen Rechten, das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehre urtheilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, deren gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort" (ib. §. 21) ¹⁾. Uebereinstimmend in den Schmalk. Art., Tract. de pot. et prim. Pap. §. 31: „Christus hat seinen Jüngern allein geistliche Gewalt gegeben, das ist, er hat ihnen befohlen, das Evangelium zu predigen, Vergebung der Sünden zu verkündigen, die Sacramente zu reichen und die Gottlosen zu bannen, ohne leibliche Gewalt, durch's Wort." Und de pot. et jurisd. episc. §. 60: „Das Evangelium gebet denen, so den Kirchen sollen vorstehen, daß sie das Evangelium predigen, Sünde vergeben und Sacramente reichen sollen; und über das giebt es ihnen die Jurisdiction, daß man die, so in öffentlichen Lastern liegen, bannen, und die sich bessern wollen, entbinden und absolviren soll."

Für die Eintheilung dieser bischöflichen Functionen wird die im canonischen Recht geläufige Unterscheidung der potestas ordinis und jurisdictionis adoptirt. Dem Bischof steht nach katholischer Ansicht neben der potestas ordinis, d. h. der Vollmacht der Predigt und Sacramenteverwaltung, eine jurisdictio zu, d. h., wie die katholische Confutation in Erwiderung auf Art. XXVIII der Confession gesagt hatte, eine potestas regiminis et coërcitivae correctionis ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae, in sich fassend die potestas judicandi, definiendi, discernendi et statuendi ea, quae ad praefatum finem expediunt et conducunt, „also das Recht, Alles, was dem Hinführen des Diöcesanvolkes zur ewigen Seligkeit, sonach der Seelsorge, förderlich sein könne, als Richter, Gesetzgeber und Regierer zu leiten" ²⁾. Melancthon geht in der Apologie hierauf ein. „Es gefällt mir die alte Division oder Theilung nicht übel, da sie gesagt haben: bischöfliche Gewalt stehe in diesen zweien, potestate ordinis und potestate jurisdictionis, das ist, in Reichung der Sacramente und geistlichem Gerichtszwang. So

¹⁾ De jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiastica, sine vi humana, sed verbo.

²⁾ Mejer, S. 11 a. a. D.

hat ein jeder christlicher Bischof *potestatem ordinis*, das ist, das Evangelium zu predigen, Sacramente zu reichen; auch hat er Gewalt eines geistlichen Gerichtszwanges in der Kirche, das ist, Macht und Gewalt, aus der christlichen Gemeinde zu schließen diejenigen, so in öffentlichen Lastern funden werden, und dieselben, so sie sich bekehren, wieder anzunehmen und ihnen die Absolution zu ertheilen“ (Apol. XIV, 13).

Doch mußte nach der gesammten reformatorischen Voraussetzung der Begriff der *jurisdictio* eine wesentliche Veränderung erfahren. Von einer Zwangsgewalt (*pot. coërcitivae correctionis*) konnte nicht die Rede sein, sondern die Jurisdiction konnte, da ja dem Bischof keine andere Macht gegeben ist als die der Verwaltung des Wortes, gleichfalls nur durch das Wort geschehen, wodurch sie freilich streng genommen mit unter die *pot. ordinis* fiel, d. h. nur eine bestimmte Weise der Verwaltung und Austheilung des Wortes wurde. Der Bischof übt seine Jurisdiction über falsche Lehre, indem er sie durch das Wort verwirft ¹⁾. Er übt die Jurisdiction über die Sünden der Menschen, indem er das Wort von der göttlichen Gnade und Sündenvergebung für die Bußfertigen, sowie das von dem göttlichen Gerichte über die Verstorbenen austheilt. Die Ankündigung der Vergebung, die er ausspricht, ist zugleich eine wirkliche Darreichung und Mittheilung derselben; denn wer den Worten der göttlichen Gnade glaubt, der hat unmittelbar und wirklich, was sie verheißten, und wer sie ungläubig von sich weist, der hat sich selbst von der Gnade ausgeschlossen und verfällt dem richtenden Urtheile des Wortes ²⁾. Dies ist das Binden und Lösen, und die Vollmacht

¹⁾ Vergl. Von Conc. und Kirchen, C. A. 25, S. 344: „Darum sind Pfarrherrn und Schulmeister die niedrigen, aber tägliche, bleibende, ewige Richter, die ohn Unterlaß anathematifiren, das ist, dem Teufel und seinem Toben wehren.“ Es ist die Rede davon, daß man „nicht neu oder ander Gottes Wort machen, neu oder ander Artikel des Glaubens setzen“ dürfe.

²⁾ Vergl. Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, S. 82 ff. — Es ergibt sich aus dem Obigen, daß es symbolwidrig ist, wenn in dem (nicht in das Concordienbuch aufgenommenen) sog. sechsten Hauptstück zum kleinen Katechismus gesagt wird, daß der Prediger nicht als Mensch, sondern „von Amts wegen“ die Sünden vergebe. Von der persönlichen, amtlichen Eigenschaft des Spenders ist die Sündenvergebung unabhängig; sie geschieht nur durch das Wort und durch den Glauben, der diesem Worte traut, gleichviel, von wem ihm dasselbe verkündigt worden ist. Daber war in den Marburger Artikeln (Art. 11) die Beichte erklärt als die „Anbindung bei seinem Pfarrherr oder Nächsten“. Pesterer Zusatz („oder Nächsten“) ist in die Schwabach-Zorgauer Artikel und dann in die

zum Binden und Lösen, d. h. also zum Behalten und Vergeben der Sünden, wird im besondern Sinne das Amt der Schlüssel genannt (Art. Schm. II, 7) ¹⁾. Es wird durch allgemeine Predigt geübt, vorzüglich aber in der Beichte, auf deren Verhütung daher gedrungen wird, ib. II, 8. Doch ist die Schlüsselgewalt in diesem engeren Sinne von der im weiteren Sinne, wonach sie überhaupt s. v. a. *potestas ecclesiastica* ist, nicht wesentlich verschieden, sofern ja Alles, was in der Kirche geschieht, im Grunde nur durch das Wort geschieht und in der Anwendung des Wortes besteht ²⁾ und der Kern und Wesenseinhalt des Wortes eben die Verkündigung der Gnade Gottes über die Sünder ist.

Bis hierher bewegt sich Alles auf dem Gebiete des inneren religiösen Lebens. Aber wenigstens das Binden, d. h. das Behalten der Sünden, soll sich doch nicht lediglich auf diesem Gebiete vollziehen, also in der Weise, daß das göttliche Wort dem Sünder vorgelegt wird und dann in Folge von dessen Unglauben von selbst seine richtende Kraft in und an ihm erweist. Es soll auch dadurch geschehen, daß die Sünder, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus der Gemeinde ausgeschlossen werden (C. A. XXVIII). Es besteht in der Anwendung des „rechten christlichen Bannes“ (d. h. der sogenannten *excommunicatio minor*, während die *excommunicatio major* als „eine lautere weltliche Strafe“ abgelehnt wird), „daß man offenbarliche halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sacrament oder anderer Gemeinschaft der Kirche kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden“ (Art. Schm. III, 9). Hier läßt sich nun streng genommen nicht mehr sagen, daß das Binden nur „durch das Wort“ geschehe, wie das Luther so nachdrücklich stets hervorhebt, und mit Recht, so lange von der Vergebung und Behaltung der Sünden in jenem innerlichen Sinn die Rede ist, wo dasselbe nur das unmittelbare religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott berührt. Sofern es sich darum handelt, hat der absolvirende Priester allerdings kein richterliches Urtheil zu fällen, es kann auch in keinem Falle ein

(Confession nicht übergegangen, aber nicht dadurch verworfen, daß die Confession und ihre Apologie die Absolution dem *ministerium ecclesiasticum* zuschreiben. (Wilmar, S. 113 a. a. O.) Nicht die Wirkungskraft des Absolutionswortes, sondern nur die kirchenordnungsmäßige Erlaubniß zum Spenden desselben ist von der amtlichen Eigenschaft abhängig.

¹⁾ So auch in der Schrift: Von den Schlüsseln. Erl. Ausg. 31, S. 129. 171.

²⁾ Luthers Sendschreiben an die Prager (Ausg. v. Pfizer, S. 901 ff.).

Zweifel darüber sein, ob das absolvirende Wort wirkungskräftig sei oder nicht (der „Fehlschlüssel“, gegen den Luther so nachdrücklich polemisirt); es ist immer und unbedingt wirksam, sobald nur der Mensch sich nicht durch Unglauben seiner Wirkung verschließt ¹⁾. Anders ist es aber doch, wenn es sich um den Ausschluß vom Sacrament und der christlichen Gemeinschaft, also um eine an dem Sünder zu vollziehende äußere Disciplinarmassregel, handelt. Hier gilt es nicht blos, das Wort von der Gnade und dem Gericht Gottes mit voller Zuversicht auf seine nie versagende Wirkungskraft anzukündigen, sondern es muß über den bestimmten vorliegenden Fall ein richterliches Urtheil ausgesprochen werden. Und wenn auch immerhin die Excommunication auf „offenbare halsstarrige Sünder“ beschränkt wird ²⁾, so ist trotzdem die Möglichkeit nahe liegend, daß das Urtheil ein ungerechtes sein könnte ³⁾; es müßten, wenn man sich die Sache zur Ausführung gebracht denkt, bestimmte Festsetzungen darüber gemacht werden, unter welchen Voraussetzungen von groben öffentlichen Sünden geredet werden könne, vor welchem Forum und in welchen Formen der Ausspruch, daß solche vorhanden seien, zu erfolgen habe u. s. f. Dem Binden in diesem Sinne entsprechend ist dann das Lösen die Aufhebung des gesprochenen Ausschliefungsurtheils, also gleichfalls ein richterlicher Act. Kurz, man ist hier auf einem Gebiete, wo es sich nicht mehr blos um die Austheilung des göttlichen Wortes handelt, sondern um disciplinariische und richterliche Anordnungen ⁴⁾, und indem in den Bekenntnissen, wie auch sonst von Luther, diese und jene Seite des Verhältnisses nicht gehörig aus einander gehalten wird, entsteht, wie sich nicht leugnen läßt, eine gewisse Unklarheit in der Sache. Es zeigt sich hier wieder jene Incongruenz der inneren und der äußeren Seite des Kirchenbegriffes, welche bereits an mehreren Punkten zu bemerken gewesen ist ⁵⁾.

¹⁾ Von den Schlüsseln, S. 172 a. a. D.

²⁾ Ebenso: von den Schlüsseln, S. 176 a. a. D.: „Es müssen gewisse öffentliche Sünden sein gewisser bekannter Personen.“

³⁾ Die Art, wie sich Luther über ein Bedenken dieser Art hinaus hilft, S. 177 a. a. D., löst offenbar die Zweifel nicht.

⁴⁾ Daher unterscheidet Melancthon an der angeführten Stelle *de pot. et jurisd. episc.* §. 60 die Vollmacht, Sünden zu vergeben, von der im Verhängen und Aufheben des Bannes bestehenden Jurisdiction („über das giebt es ihnen die Jurisdiction“ u.). Ebenso in einer *Disput. de politia ecclesiast.* (C. R. XII, p. 480). An den anderen symbolischen Stellen tritt diese Unterscheidung nicht hervor.

⁵⁾ Vergl. Steig, Artikel „Schlüsselgewalt“ in Herzogs Real-Encyclop. XIII,

Ähnlich wird es sich auch mit dem „Lehre-Urtheilen“ und Verwerfen der falschen Lehre verhalten, welches gleichfalls dem bischöflichen Amte zugeschrieben wird. Auch hier kann die Meinung sicher nicht bloß die sein, daß der Diener des Wortes in der Predigt irrigen Ansichten seinen Widerspruch entgegensetzt (denn in diesem Falle wäre wirklich nicht einzusehen, weshalb es von dem *docere evangelium* noch als etwas Besonderes unterschieden wird), sondern auch, daß ihm die Vollmacht maßgebender Anordnungen zukommt, um den Irrlehrern Schweigen aufzuerlegen. Es genügt zum Beweise, auf die Definition der *potestas ecclesiastica* zu verweisen, welche Melancthon in seiner Abhandlung über die Frage giebt, ob Bonifacius VIII. mit Recht behauptet habe, daß der Papst aus göttlichem Recht beide Schwerter führe ¹⁾. Dort wird anstatt *mandatum cognoscendi doctrinam* geradezu gesagt: *mandatum constituendi iudicia dogmatum* ²⁾. Man wird demnach Huchke'n vollkommen zustimmen müssen, wenn er sagt, daß „nach dem Sinn unserer Bekenntnisse in dem allgemeinen „Evangelium-Lehren““ der Kirchengewalt überhaupt auch zugleich die dem eigentlichen Evangelium dienende und von Gottes

S. 593 ff. Ganz richtig wird dort gesagt, „daß Luthers Ansichten von der Absolution und vom Bann nicht ganz auf einem Princip beruhen.“ Auffallend tritt jene Incongruenz hervor in der Schrift von Conciliis und Kirchen, C. II. 25, 363. Gottes Volk kennt man an den Schlüsseln. „Wo du siehest, daß man Sünde vergiebt und straft in etlichen Personen, es sei öffentlich oder sonderlich, da wisse, daß Gottes Volk da sei.“ Bis hierher ist der Brauch der Schlüssel die Aushheilung des Wortes, ihre Wirkung die innerliche der Sündenvergebung oder Verstockung. Dann aber heißt es gleich in demselben Tenor weiter: „Und welche sich nicht wollen bekehren, noch wieder heiligen lassen, daß dieselbigen ausgestoßen werden von solchem heiligen Volk, das ist, gebunden und durch den Schlüssel ausgeschloffen.“ Das heilige Volk ist im Sinne dieser Schrift die wahre Kirche, die Gemeinschaft der wahrhaft Heiligen und Gläubigen. Wie kann aber von dieser innerlichen, unsichtbaren Gemeinschaft durch eine amtliche Handlung angeschlossen werden? Daß von der Selbstausschließung des Sünders in Folge seiner Unbußfertigkeit nicht die Rede ist, zeigt der unmittelbar folgende Zusatz: „wie den unbußfertigen Antinomern geschehen wird“. Hier gehen wieder die zwei Seiten der Sache in einander über, ohne daß die Grenzen deutlich zu erkennen wären.

¹⁾ Corp. Ref. III, p. 471.

²⁾ Vergl. die Belegstellen bei Stahl, S. 181 a. a. O., und Haupt, Episkopat, II, S. 273 ff., wo dargethan ist, daß unter dem *cognoscere doctrinam* die regimentliche Aufsicht über die in der Kirche im Schwang gehende öffentliche Lehre verstanden werden muß. Der Beweis jedoch, daß dieses *cognoscere doctrinam* Sache des Episkopates (im specifischen Sinne) sei, ist nicht gelungen.

Wort geforderte Regierung der äußeren Seite der Kirche liege ¹⁾. Von ganz verschiedenen Standpunkten aus wird dies einerseits von Mejer ²⁾, andererseits von Höfling ³⁾ geleugnet und behauptet, daß unter dem Lehre=Urtheilen, Binden und Lösen nicht mehr als eine bestimmte Art der Wortverwaltung zu verstehen sei, und mithin für Alles, was darüber hinaus in das Gebiet des äußern Ordnen und Regierens falle, anderweite Organe vorhanden sein müssen (nach Ersterem die weltliche Obrigkeit, nach Letzterem aus der Gemeinde erwachsene, eigenthümlich kirchliche Organe). Aber von Beiden unseres Erachtens mit gänzlicher Verkennung der symbolischen Aussprüche. Wichtiger faßt hier Diedrich die Sache, indem er den Pastoren die Befugniß eines wirklichen Lehre=Urtheilens, wie auch der Verhängung des Bannes, zuschreibt, so jedoch, daß er seiner eigenthümlichen Ansicht gemäß nur von einem auf freier Uebereinkunft beruhenden Gehorsam gegen sie wissen will ⁴⁾.

Uebrigens bleibt bei der Anschauung der Symbole immer die Schwierigkeit, daß aus ihnen nicht ersichtlich ist, wie die wahre Kirche (im symbolischen Sinne) zu einer äußeren Seite kommt, welche der Regierung durch äußere Anordnungen fähig ist. Es ist begreiflich, wie man, indem man die Aussagen über die *potestas ecclesiastica* zum Ausgangspunkte nimmt, zu der Behauptung kommen kann, daß die Kirche nach den Symbolen als eine sichtbare göttliche Institution zu denken sei. „Die Kirche, wie sie als sichtbare Kirche besteht, hat, eben mit dem *ministerium ecclesiasticum* und der *potestas ecclesiastica*, *jura divina*, ist göttliches Institut und nicht eine

¹⁾ S. 221 ff. a. a. D.

²⁾ S. 91 a. a. D.

³⁾ S. 134 ff. a. a. D.

⁴⁾ Fünf Artikel der Augsb. Conf., S. 17. 21. 23: „Die zu lehren haben, die sollen auch Lehre urtheilen und damit alles das im Namen Gottes und auf seinen Befehl vollbringen, worin Lehre zu urtheilen die Hauptsache ist, als: Examiniren der Candidaten, Synoden halten, Processen wider Irlehrer und deren Ablegung. — Die Pastoren haben hier nichts zu befehlen, sondern sie predigen, d. h. sie bitten, vermahnend und strafen nur mit Worten; und wer um Gottes und seiner Seele willen folgen will, der folgt, und wer nicht will, der laßt's bleiben. — Was können sie Einem anders thun, als daß sie höchstens sagen: du gehörst nicht zu uns. Das müssen sie freilich auch hiemalen nach Gottes Befehl sagen. — Es mögen die sich nahe wohnenden Pastoren zusammentreten und gemeinsame Ordnung machen, sich gegenseitig beaufsichtigen und ermahnen, so wird es so gut gehen, wie in dieser Welt was gehen kann.“

congregatio sanctorum", sagt in diesem Sinne Vilmar ¹⁾. In der That setzen die Aussprüche der letzteren Art eine Kirche mit sichtbarer Organisation (als Institut oder Gemeinde) voraus, nicht bloß die durch innerliche Bande zusammengehaltene congregatio sanctorum. Aber andererseits steht die Behauptung: sie ist nicht congregatio sanctorum, in dem bestimmtesten Widerspruch mit anderweiten Aussagen der Symbole. Es bleibt eben hier eine Incongruenz, welche nicht hinweggeschafft werden kann.

Auf das Gebiet äußerlicher Anordnungen weist es endlich auch, wenn an einer Stelle den Bischöfen oder Pfarrherrn die Berechtigung beigelegt wird, „Ordnung zu machen, damit es ordentlich in der Kirche zugehe“ (quod liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in ecclesia, C. A. XXVIII, 53). Die Stufenunterschiede in der Ueber- und Unterordnung der Geistlichen, die Abgrenzung der Pfarrbezirke, die Bestimmung der Zeiten und Orte für die kirchlichen Feiern ²⁾ sind neben dem Liturgischen (den Ceremonien) die Gegenstände dieser Ordnungen. Man bemerke, daß die Feststellung derselben nicht als ein nothwendiger Bestandtheil des bischöflichen Amtes bezeichnet wird, sondern nur als etwas, was ohne principiellcs Unrecht von den Geistlichen ausgehen könne (liceat). Vorher (§. 42—52) war dagegen geskritten worden, daß die Bischöfe die Gewissen mit selbsterdachten Satzungen beschweren, als sei deren Haltung nothwendig, um das Heil zu verdienen. Dem wird §. 53 die voraussehende Einrede entgegengehalten: beruhen nicht die Sonntagsfeier und die Kirchengebräuche auch auf Anordnungen der Kirche und ihrer Oberen? Darauf die Antwort: es ist prin-

¹⁾ S. 196 a. a. O.

²⁾ Ordinationes factae humana auctoritate, — ut gradus ministeriorum, distinctae *διοικήσεις*, temporum, locorum discrimina. C. R. l. c. 491. Das ordinationes facere umfaßt also im Sinne Melancthon's ganz bestimmt mehr als nur, daß der Pastor, wenn er „berufsmäßig predigen und das Sacrament verwalten soll, der Gemeinde muß sagen können, wann und wie und in welcher äußeren Ordnung des gottesdienstlichen Verlaufs er dies sein Amt zu verrichten vorhat", wie Mejer (S. 112 a. a. O.) will, von der Ansicht ausgehend, daß nach den Bekenntnissen alles Anordnen zur Aufrechterhaltung äußerer Ordnung in der Kirche Sache der Landesobrigkeit sei. In dem Sinne, den Mejer annimmt, würde übrigens der Pfarrer seine Grenze überschreiten, wenn er auch nur festsetzen wollte, wann und wie und in welchem liturgischen Verlauf er Gottesdienst halten wolle, weil das ja auch schon ein Festsetzen äußerer Ordnung wäre; er müßte ielmehr auch hierüber die Verfügung der Obrigkeit abwarten.

cipiell nicht unzulässig, daß die Bischöfe oder Pfarrer solche Anordnungen, welche zur Erhaltung der guten Ordnung in der Kirche dienen, treffen, und es gebührt dann in solchen Fällen den Gemeinden „um der Liebe und des Friedens willen“ (*convenit propter caritatem et tranquillitatem*), sich jenen Anordnungen anzubequemen (*ibid.* §. 55). Von einem *jus divinum* ist hier in keiner Weise die Rede ¹⁾.

Alle diese Functionen nun werden den Bischöfen, d. h. den Geistlichen, gleichmäßig und insgemein zugeschrieben. Namentlich von dem Bann heißt es ausdrücklich, daß „die Prediger (*ministri*) sollen in diese geistliche Strafe nicht mengen die weltliche Strafe“ (*Art. Schm. III, 9*), und daß „diese gemeine *Jurisdiction* alle Pfarrherren (*omnes pastores*) haben sollen“ (*de pot. et jurid. episc. §. 74*) ²⁾. Und von der Leitung der Kirche im Allgemeinen heißt es *Art. Schm. II, 4*: „Darum kann die Kirche nicht baß regiert und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Christo leben, und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt, ob sie wohl ungleich nach den Gaben, fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sacramenten, Gebeten und Werken der Liebe *zc. (episcopi omnes — summa cum diligentia conjuncti sint unanimitate doctrinae, fidei, sacramentorum, orationis et operum caritatis etc.)*, wie St. Hieronymus schreibt: daß die Priester zu Alexandria sämmtlich und ingemein die Kirche regierten (*communi opera gubernabant ecclesias*), und die Apostel auch gethan und hernach alle Bischöfe in der ganzen Christenheit, bis der Papst seinen Kopf über alle erhob.“

¹⁾ Daher heißt es in der angeführten *Disputatio* (*C. R. XIII, p. 491*): *ordinationes factae humana auctoritate episcoporum aut synodorum* Das aut ist in Melancthon's Sprachgebrauch *s. v. a. sive mavis* (vergl. oben): entweder machen die Geistlichen die Anordnungen oder die Synoden (an welchen nach Melancthon auch Laien Antheil nehmen sollen; vergl. außer vielen andern Stellen *l. c. p. 495*); im einen wie im andern Falle soll man sie wegen der Pflicht der Liebe befolgen.

²⁾ Daher soll nach §. 76 *l. c.* diese *Jurisdiction* (die Uebung des Bannes) den Pfarrern zurückgegeben werden: *rectum est et hanc jurisdictionem reddere piis pastoribus et curare, ut exerceatur ad morum emendationem et gloriam Dei*. Daß dies wirklich die Meinung war, d. h. daß man den Bann den einzelnen Pfarrern überlassen wollte, zeigt der geschichtliche Verlauf, indem längere Zeit hindurch, wie bekannt, der Bann von den Pfarrern aus eigener Macht verhängt wurde, bis die dabei vorkommenden Mißbräuche es nothwendig machten, ihn den Pfarrern zu entziehen und den Consistorien zu übertragen, nicht ohne starkes Widerstreben vieler Theologen. Die letzteren hatten dabei die Symbole auf ihrer Seite.

Man kann nur ganz einverstanden sein, wenn ein neuerer Schriftsteller ¹⁾ der Meinung ist, „es dürfe den unbefangenen Forscher wohl frappiren, wie es möglich gewesen, daß ein an und für sich so deutlicher und kaum mißzuverstehender symbolischer Ausdruck Luthers“ habe verkannt werden können. Nur trifft dieses Urtheil unseres Erachtens gerade diejenigen, die wie der erwähnte Schriftsteller finden wollen, daß sich das Bekenntniß a. a. O. für das sogenannte Episkopalssystem, d. h. für die Regierung der Kirche durch die Aristokratie der Bischöfe im Unterschiede von den gewöhnlichen Pfarrern, ausspreche. Nicht nur ist in den Schmalkalder Artikeln an anderen Stellen mit nichts übrig lassender Deutlichkeit ausgesprochen, daß unter den Bischöfen alle Pfarrherren zu verstehen seien, sondern es giebt auch die angeführte Stelle selbst die beste Erläuterung ihres Sinnes, indem sie sich auf das Beispiel von Alexandria bezieht, wo nach Hieronymus die Priester sämmtlich und ingemein die Kirche regiert hätten. Es ist sehr unerheblich, ob Luther die betreffenden Aussprüche des Kirchenvaters richtig verstanden hat, oder ob „Vater Luther‘n hier etwas Menschliches begegnet“ ist ²⁾. Für die Interpretation unserer Stelle kommt es nur darauf an, was seine Ansicht von der Sache gewesen ist, und diese ging offenkundig dahin, daß zu Alexandria die Kirche ohne Bischof (im kanonischen Sinne) durch die Priester und Prediger ingemein regiert worden sei (vergl. oben) ³⁾. Das ist, was der vorliegende Satz der Schmalkalder Artikel als Vorbild der richtigen Kirchenverfassung aufstellt. Den Commentar dazu giebt die Schrift von Conciliis und Kirchen ⁴⁾: Jeder Pfarrherr und Schulmeister soll in seinem Amte falsche Lehre richten und verurtheilen. „Denn die Bischöfe können nicht ewiglich bei einander versammelt bleiben, sondern müssen allein zu etlichen Zeiten der Noth zusammenkommen und anathematisiren oder Richter sein. Als wenn ein Arius zu Alexandria seinem Pfarrherr oder Bischof zu mächtig wird, das Volk an sich hänget, auch auf dem Land andere Pfarrherrn und Leute darenin menget, daß der Pfarrherr zu Alexandria

• ¹⁾ Haupt, II, S. 30 a. a. O.

²⁾ S. 32 a. a. O.

³⁾ Derselben Ansicht ist er noch 1538 gewesen, wo er in dem „Rathschlag von der Kirche“ (S. N. 25, S. 195) „: Hieronymus rede „daß zu Alexandria erstlich kein Bischof sei gewesen, sondern die Priester, welches jetzt die Prediger und Kaplan heißen, regierten einträchtig und gleich mit einander die Kirche“.

⁴⁾ Erl. Ausg. 25, S. 343.

unterliegt und sein Richteramt nicht mehr kann das Recht dieses Reiches, das ist, den rechten christlichen Glauben vertheidigen: in solcher Noth und zu solcher Zeit sollen die anderen Pfarrherrn und Bischöfe zulaufen mit aller Macht und dem Pfarrherr zu Alexandria helfen wider den Arium den rechten Glauben vertheidigen und Arium verdammen“¹⁾).

Unbeschadet dieser principiellen Gleichstellung der Bischöfe oder Pfarrer sprechen die Bekenntnisse die Bereitwilligkeit aus, die bestehende katholische Episkopalverfassung als heilsam und nützlich beizubehalten, weil man die Nothwendigkeit erkannte, daß um guter Ordnung willen unter den Geistlichen ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung bestehe. Daher bezieht sich Melanchthon (de pot. et jurisd. episc. §. 62) auf das von Hieronymus bezeugte Vorbild der alten Kirche, wo die unter sich gleichen Presbyter oder Bischöfe Einen aus ihrer Mitte an die Spitze ihres Collegiums stellten, der dann im besonderen Sinne Bischof hieß. „Danach sagt Hieronymus weiter: daß aber Einer allein erwählet wird, der Andere unter ihm habe, ist geschehen, daß man damit die Zertrennung wehret, daß nicht Einer hie, der Andere dort eine Kirche an sich zöge, und die Gemeinde also zerrissen würde. Denn zu Alexandria, sagt er, von Marco dem Evangelisten an bis auf Heraclam und Dionysium haben allezeit die presbyteri Einen aus ihnen erwählt und höher gehalten und Episcopum, einen Bischof, genennet, gleichwie ein Kriegsvolk Einen zum Hauptmann erwählet, wie auch die Diaconi Einen aus ihnen, der geschickt dazu ist, wählen und Archidiacon nennen.“ Nur so ist es zu verstehen, wenn die Bekenntnisschriften sich für Beibehaltung der Episkopalverfassung erklären, und wenn ihre Urheber sich auch sonst theilweise sehr angelegentlich für dieselbe ausgesprochen haben. Es ist eine im Interesse der kirchlichen Einheit und Ordnung heilsame Einrichtung, daß von den unter einander alle

¹⁾ Daß die Pfarrerhen sämmtlich, nicht blos die Bischöfe im kanonischen Sinne, das Concilium bilden sollen, ergibt auch deutlich die vorausgehende Stelle, S. 311: „Meinstdu, daß ein Pfarrherr oder Schulmeister so geringe Amt sind, daß sie nicht mögten etwa sein den Conciltis zu vergleichen? Wenn keine Pfarrherrn oder Bischöfe wären, wo wollt man Concilium sammeln? Wenn keine Schüler wären, wo wollt man Pfarrherrn nehmen? Ich rede — von solchen Pfarrherrn, die treulich und rein Gottes Wort lehren.“ Es ist schwer zu begreifen, mit welcher Eregese man aus diesen Sätzen herausbringen will, daß die Bischöfe, aus denen das Concil gesammelt werden soll, nicht dieselben Personen seien wie die Pfarrherrn.

gleichen Pastoren (*cum jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, de pot. et jurisd. episc. §. 65*) eines Landes oder einer Provinz Einer zur Oberleitung an die Spitze gestellt wird. Aber ein göttliches Gebot ist dafür nicht vorhanden. Man kann den Bischöfen die Ordination überlassen, jedoch nicht aus Noth (*non ex necessitate, Art. Schm. III, 10*), welcher Ausspruch seine Erklärung durch den parallelen Ausdruck C. A. XXVIII, 22 erhält: *necessario et de jure divino debent eis* (den das Wort Gottes recht verkündigenden Predigern) *ecclesiae praestare obedientiam*. Es verhält sich nicht so, daß eine Sünde, ein Ungehorsam gegen den Willen Gottes vorläge, wenn eine Kirche keine Bischöfe hat, wie es der Fall wäre, wenn sie z. B. die Verkündigung des rechten Evangeliums unterließe oder verwehre. Wie hoch deswegen die Reformatoren in manchen Aussprüchen die Episkopalverfassung ¹⁾ stellen mögen, so bleibt es doch dabei, daß dieselbe ihnen und so auch den Bekenntnisschriften nur etwas Nützliches, Heilsames, aber nicht Nothwendiges, mithin auch Entbehrliches ist ²⁾. — Sehr angelegentlich und dringender, als es in Betracht des nicht zu vermittelnden Gegensatzes zwischen dem alten katholischen und dem neuen reformatorischen Kirchenprincip sich rechtfertigen ließ, hat sich für die Erhaltung der Bischöfe und damit des Zusammenhanges mit der katholischen Kirche Melancthon in der C. A. XXVIII fin. ausgesprochen, wo er den (katholischen) Bischöfen z. B. sagt, sie „würden leichtlich den Gehorsam erhalten, wo sie nicht darauf drungen, diejenigen Satzungen zu halten, so doch ohne Sünde nicht mögen gehalten werden“, und sie beschwört, „der Gütigkeit zu sein, dieselben Satzungen zu mildern“. In demselben Sinne hat er, wie bekannt, sich auch späterhin für Erhaltung der Episkopalverfassung

1) Oder richtiger Superintendentenverfassung, da die Bischöfe, wie sie nach den Bekenntnissen berechtigt wären, eben keine Bischöfe im geschichtlichen Sinn des Worts mehr sein würden, sondern etwas wesentlich Anderes.

2) Mehr hat auch Haupt mit seinen Auseinandersetzungen über den Sinn des Ausdruckes *utilis ordinatio*, der vom Episkopat gebraucht wird (Episkopat, II. S. 282), nicht bewiesen. Mag es sein, daß, wie dort nachgewiesen, *utilis* nach reformatorischem Sprachgebrauch nicht in gemein utilitarischem Sinne i. v. a. vorthellhaft, opportun ist, sondern den tieferen Sinn hat: nütze, heilsam, heilbringend, so ist immerhin von „heilsam“ zu „nothwendig“ noch ein großer Sprung, der auch damit nicht erleichtert wird, daß gelegentlich auch der Glaube, die Sacramente *u. res utiles* heißen. Gewiß ist, was nothwendig, auch heilsam, nütze, utilis, und kann deshalb auch so genannt werden; aber daraus folgt nicht, daß jedes Ding, welches utilis heißt, darum auch nothwendig, wie der Glaube *u.* ist.

bemüht, ja bei seiner Unterschrift der Schmalkalder Artikel sich sogar für Vertheilung des Papstthums *jure humano* ausgesprochen, — ein Mittelweg, dessen Unmöglichkeit Luther richtig erkannt und in dem Artikel „vom Papstthum“ (A. Schm. II, 4) schlagend dargethan hatte. Der Bischöfe halben ist er noch zu einer ähnlichen Nachgiebigkeit bereit. Er will „um der Liebe und Einigkeit willen, doch nicht aus Noth“ zulassen, „daß sie uns und unsere Prediger ordnirten und confirmirten“, sofern sie „rechte Bischöfe sein und sich der Kirchen und des Evangelii annehmen“ wollten (ib. II, 10). Keineswegs aber läßt sich aus derartigen Erklärungen entnehmen, daß das Vorhandensein einer Episkopalverfassung ein symbolisches Postulat sei. Und was neuerdings von der göttlichen Institution eines aus dem Predigt- oder Gnadenmittelamte sich entwickelnden höheren kirchlichen „Regieramtes“ gesagt worden ist ¹⁾, das ist als Lehre der Symbole sicher nicht zu erweisen. Diese wissen, wie wir gesehen haben, nur davon, daß die beste Regierung der Kirche die sei, wenn die unter sich alle gleichen Pfarrherrn einträchtig zur Erhaltung der Ordnung zusammenhielten, und daß es unter Umständen heilsam, aber nicht principieell nothwendig sei, an der Spitze derselben zur einheitlichen Leitung Bischöfe als *primos inter pares* zu haben ²⁾.

In der Ausübung dieser Amtsvollmachten sind die Geistlichen an bestimmte Normen und Einschränkungen gebunden. Für die Pre-

¹⁾ Huschke, S. 174 f. a. a. D.: „Im Uebrigen erfährt das Amt des Wortes und zwar hauptsächlich nach seiner Seite als Regieramt eine nothwendige Theilung erst in Folge der nothwendigen Gliederung der Kirche in mehrere Gemeinden. — So lange die Kirche nur noch in Einer Localgemeinde besteht, ist eine Theilung des Gnadenmittel- und Regieramtes kein nothwendiges Bedürfnis. — Mit der Gliederung in mehrere Gemeinden tritt aber ein bleibendes höheres Einheitsverhältnis hervor, welches lediglich den Organismus der Gemeinden, wiewohl immer doch auf Grund ihrer wieder durch das Wort begründeten Einheit als Glaubensgemeinde zu seinem Inhalte hat, und dessen Pflege, die eben deshalb vornehmlich Weltendmachung des Wortes der organischen Geseze ist, amtlich von der der Einzelgemeinde geschieden werden muß, weil sie gleichmäßig die mehreren Gemeinden und deren Beamten zu beaufsichtigen hat, und dieses ist das Amt des sogenannten höheren Kirchenregiments.“

²⁾ Daß die Wittenberger die sogenannte *canonica politia* der Bischöfe stets nur als eine Sache menschlicher Ordnung und Zweckmäßigkeit angesehen haben, zeigt deutlich das Gutachten *de pace facienda* vom 17. Sept. 1530, C. R. II, p. 373, vergl. Mejer, S. 83 f. a. a. D. War nicht hierher gehörig ist die Stelle C. R. III, p. 471, auf welche man sich beruft zum Beweise, daß die Reformatoren ein Episkopat, als kirchliches Aufsichtsamt über die Pastoren

digt und, was daraus fließt, das Lehre-Urtheilen und den Gebrauch der Schlüssel ist diese Norm selbstverständlich das Wort Gottes; für die Anordnung von kirchlichen Satzungen und Ceremonien gilt die Regel, daß diese nicht die Bedeutung haben dürfen, als thue man dadurch für die Sünden genug und erlange Gnade, und als sei ihre Uebertretung an und für sich, auch wenn Niemand dadurch geärgert wird, Sünde (C. A. XXVIII, §. 36. 39). Wo aber die Prediger nach der Richtschnur des göttlichen Wortes das Evangelium verkündigen, Sünde vergeben, Lehre urtheilen und die offenbaren Sünder bannen, da „sind die Pfarrleut und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein (*necessario et de jure divino debent eis ecclesiae praestare obedientiam*) laut des Spruches: wer euch höret, der höret mich“ (ib. §. 22), wie sie denn auch den Satzungen, welche die Bischöfe unter den angegebenen Beschränkungen aufrichten, gehorsam sein sollen um Liebe und Friedens willen (*propter caritatem et tranquillitatem*), wenn auch nicht in der Meinung, daß man Sünde thue, wenn man dieselben ohne Anderer Mergerniß breche (ib. §. 55. 56). Wo aber die Bischöfe „etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehl in solchem Falle, daß wir nicht sollen gehorsam sein“; desgleichen, wenn sie die menschlichen Satzungen, „welche man ohne Sünde nicht kann halten“, nicht mäßigen oder abthun wollen, „so müssen

wollen. (So der Verfasser des „Episcopatus der deutschen Reformation“ im Hess. Kirchenbl. 1870, Nr. 19, wo übrigens die fragliche Stelle nicht richtig wiedergegeben ist. Sie lautet nicht: *episcopatus est officium docendae etc.*, „der Episkopat ist jenes kirchliche Amt, welches eingesetzt ist zur Predigt u. — und zur Beaufsichtigung der Lehre und Predigt“ u., wie sich gleich zeigen wird). Melanchthon redet an der Stelle von den *episcopis seu pastoribus ecclesiarum*, und daß er mit dem *seu* hier bestimmt die *episcopi* und *pastores* gleich stellen will, zeigt die Vergleichung mit dem vorausgehenden Satz: *non habent apostoli aut eorum successores gladium*. Im alternativen Sinn (entweder — oder, *seu* *mavis*) gebraucht er hier, wie immer, aut Von den Bischöfen oder Pfarrern heißt es nun: sie können neben ihrem Pfarramt auch weltliche Güter, ja selbst obrigkeitliche Rechte besitzen, *sed viderint episcopi, ne propter opes abducantur ab officio docendae et gubernandae ecclesiae et inspicierendae doctrinae illorum, quibus praesunt*. Kann nicht auch ein gewöhnlicher Pfarrer Solche haben, quibus praesest, und deren Lehre er beaufsichtigen muß, z. B. Hausväter, Schullehrer? Der Satz bezieht sich also auf alle Pfarrer, wenn auch Melanchthon die katholischen Bischöfe dabei vorzugsweise im Auge gehabt haben mag, als welche besonders in Versuchung waren, *propter opes* ihr Amt zu vernachlässigen.

wir der Apostel Regel folgen, die uns gebet: wir sollen Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen“ (ib. §. 23. 75).

„Um Liebe und Friedens willen“ hat übrigens a. a. O. nicht den Sinn, wie wir im populären Sprachgebrauch zu sagen pflegen, man thue etwas um des Friedens willen, d. h. ohne Verbindlichkeit, nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, um unerfreulichen Widerspruch abzuschneiden. Es heißt auch von der weltlichen Obrigkeit, daß man ihr um der Liebe willen gehorchen müsse ¹⁾, wo doch gewiß eine bestimmte sittliche Verpflichtung behauptet werden soll. Die Meinung ist nur die, daß der Grund, weshalb den Anordnungen der Obrigkeit und ebenso der kirchlichen Oberen zu gehorchen sei, nicht in diesen selbst liege, als ob es ohne deren Beobachtung an und für sich nicht möglich sei, Gott zu gefallen, sondern vielmehr darin, daß dieser Gehorsam zur Erhaltung der von Gott gewollten Ordnung des Gemeinlebens nothwendig ist. Es ist also hier den Bischöfen wirklich eine befehlende Gewalt eingeräumt, beziehungsweise den Gemeindegliedern der Gehorsam gegen ihre Vorschriften zur sittlichen Pflicht gemacht, wie den Unterthanen der gegen die Vorschriften der Obrigkeit. Doch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Gewalten nach dieser Richtung hin darin, daß einmal die kirchlichen Oberen nicht mit der potestas gladii ausgerüstet sind, d. h. den Gehorsam nicht erzwingen können ²⁾, und dann, daß Ungehorsam gegen sie in dem Falle zugelassen wird, wenn er ohne Aergerniß der Anderen geschieht. Der weltlichen Obrigkeit gegenüber gilt dies nicht. Deren Gebote verpflichten im Gewissen, sobald und weil sie von ihr erlassen sind, — vorausgesetzt, daß sie nicht gegen Gottes Gebot gehen, — die der kirchlichen Vorsteher nur, weil und sofern sie für

¹⁾ Corp. Ref. XXI, p. 223: Caritas nos obstringit ad omnia onera civilia.

²⁾ Das sine vi humana, sed verbo, auf die regierende Thätigkeit des Kirchenamtes angewandt, bekennet hier den Sinn: das Amt erzwingt nicht den Gehorsam, kann ihn aber fordern vermöge der moralischen Autorität, welche ihm die Ueberzeugung der Gemeindeglieder, daß es in seinen Anordnungen die Grundlagen des göttlichen Wortes zur Geltung bringe, verleiht. Immerhin ist, wie schon oben berührt, ein wesentlicher Unterschied zwischen der objectiven Verkündigung des göttlichen Wortes, wie sie in der Predigt u. geschieht, und der Anwendung der in Werken Gottes gegebenen Weisungen auf concrete Fälle, wie es bei der Übung der Kirchenzucht, dem Erlass von kirchlichen Ordnungen u. vorkommt. Man kann hier doch nicht in dem nämlichen Sinne wie dort von einem regere per verbum oder tantum per verbum reden, und es liegt eine Unklarheit darin, daß die Bekenntnisse diese Unterscheidung nicht herverheben.

die kirchliche Ordnung nothwendig sind, ihre Uebertretung die letztere stört. Eine obrigkeitliche Gewalt gleich der im Staate bestehenden giebt es daher in der Kirche nicht; kein Vorsteher der letzteren hat „einigen Gewalt oder Obrigkeit“ (dominationem aut superioritatem) über die Kirche (Tr. de pot. et prim. Pap. §. 11).

Die Gemeinde aber hat nicht allein das Recht der Gehorsamsverweigerung, wenn das geistliche Amt seine Vollmacht mißbraucht, sondern es gebührt ihr bei allen Thätigkeiten des Amtes, die über das eigentliche Predigen und Sacramentereichen hinausgehen, — denn bei diesen ist für eine Thätigkeit außer der des Administrirenden überhaupt kein Raum — eine positive Mitwirkung. Die Symbole berühren diese Seite der Sache (abgesehen von einer unten zu erwähnenden Stelle) allerdings nicht; doch ergiebt sie sich aus den sonst von ihnen bezeugten Principien ganz natürlich, und es beweisen zahlreiche anderweite Aeußerungen der Urheber der Symbole, daß ihre Meinung bestimmt dahin gegangen ist. Hat die Gemeinde eventuell die Verpflichtung, sich den Anordnungen der Geistlichen zu entziehen, so erweist es sich als höchst angemessen, daß sie bereits vorgängig durch Betheiligung bei dem Erlaß jener Anordnungen und nöthigenfalls durch Versagung ihrer Einwilligung verhüte, daß versucht werde, ihr Schriftwidriges aufzudrängen, und überdies handelt ja das Amt nur in Vollziehung eines ursprünglich und solidarisch ihr zukommenden Auftrages, woraus wiederum folgt, daß sie ihrerseits davon nicht lediglich ausgeschlossen sein kann. Hinsichtlich der Gewalt des Bindens und LöSENS hat Luther stets daran festgehalten, daß die Uebung des Bannes nach dem Matth. 18 vorgeschriebenen Instanzenzuge geschehen müsse: zuerst Einzelmahnung, dann Ermahnung vor zwei oder drei Zeugen, dann vor der Gemeinde und endlich, wenn auch diese umsonst bleibt, Ausschluß, der also unter Zustimmung und positiver Mitwirkung der Gemeinde verhängt wird¹⁾. Desgleichen hatte Melancthon schon

¹⁾ Von den Schlüsseln (1530), E. A. 31, S. 175. Ganz ebenso in der Vermahnung an die Wittenberger (1539): „Also wollte ich den Bann haben angefangen, wollen's auch, ob Gott will, zur Zeit thun: wenn ich ihn erst vermahnt habe, so schicke ich zwei Personen an ihn, als zweien Caplan oder andere; danach so nehme ich ihn vor mich in die Sacristei oder sonst im Weisheit der Caplan, zweier vom Rath und Rastemberren und zweier ehrlichen Männer von der Gemeinde. Will er sich alsdann nicht bessern, sondern nach seinem baldstarrigen Kopf in öffentlichen Sünden leben und fortfahren, so soll ich's öffentlich in der Kirche ansagen also“ 2c.

1525 als Muster hingestellt, daß Paulus den Korinther 1 Kor. 5, 1 „nicht allein bannen will, sondern mit der ganzen Kirche“ ¹⁾, und er spricht sich wieder 1541 dafür aus, daß der Pfarrer nicht allein das Urtheil der Excommunication fällen dürfe, sondern nur unter Mitwirkung von Notabeln aus der Gemeinde ²⁾. Nach dem, was dergestalt sowohl vor als nach Entstehung der Bekenntnißschriften von ihren beiden Urhebern ist ausgesprochen worden, kann gewiß kein Zweifel darüber sein, daß auch die betreffenden Stellen der Bekenntnißschriften selbst nur in dem nämlichen Sinne aufgefaßt werden dürfen.

Nicht anders verhält es sich mit dem Lehre-Urtheilen, welches als ein Attribut des geistlichen Amtes aufgeführt wird. Im Tract. de pot. et prim. Pap. §. 51 erscheint dasselbe als ein Recht der Gemeinde und wird gesagt, daß, sobald „der Kirche das rechte Urtheil und Erkenntniß genommen“ sei, es nicht möglich sei, „daß man falscher Lehre und unrechtem Gottesdienst könnte steuern“ (*sublato vero iudicio ecclesiae non possunt tolli impia dogmata et impii cultus*). Luther hatte 1523 in seiner bekannten Schrift den Satz vertheidigt, „daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Macht habe, Lehre zu urtheilen“, und fordert 1539 ³⁾, daß Lehrstreitigkeiten auf Concilien entschieden werden sollen, zu welchen man „die recht gründlichgelehrten Leute in der heiligen Schrift, die auch Gottes Ehre, den christlichen Glauben, die Kirche, der Seelen Heil und der Welt Frieden mit Ernst und von Herzen meinten“, berufen müßte, „darunter Etliche vom weltlichen Stand, denn es gehet sie auch an“. Ganz übereinstimmend hatte Melancthon in seiner Schrift wider die Artikel der Bauerschaft ⁴⁾ anerkannt, daß nach 1 Kor. 14 „einer ganzen Kirche befohlen ist, zu richten von der Prediger Lehre“, und fordert später wiederholt, daß zur Entscheidung von Streitigkeiten über die Lehre auch Notabeln aus dem Laienstande beigezogen werden müßten ⁵⁾. Es kann kein Zweifel darüber sein,

¹⁾ Wider die Artikel der Bauerschaft, Corp. Ref. XX, p. 652.

²⁾ De abusibus emendandis, C. R. IV, p. 548: Non liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis sine ulla iudicium decuria aut nemine adhibito ex honestioribus viris suae ecclesiae.

³⁾ Von Conc. und Kirchen, E. A. 25, S. 350.

⁴⁾ S. 652 a. a. D.

⁵⁾ Ecclesia non tantum constat ex doctoribus, sed etiam ex reliquo coetu, ideoque promissio veritatis ad universam ecclesiam pertinet et non tantum ad unum ordinem. Sunt igitur legendi iudices non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici, qui propter honestos mores,

daß auch die hierher gehörigen Stellen der Bekenntnißschriften hienach zu interpretiren sein werden.

Wiederum nicht anders verhält es sich mit der Anordnung von Satzungen und Ceremonien, welche nach dem oben besprochenen Satze der C. A. gleichfalls von den Geistlichen ausgehen kann. Melancthon hatte sich 1520 oder 21 dahin ausgesprochen, daß Aenderungen in den Kirchengebräuchen durch den *communis consensus ecclesiae* geschehen ¹⁾, und will noch später, daß sie entweder durch die Bischöfe oder durch die (auch mit Laien besetzten) Synoden erfolgen ²⁾. Und Luther ist zwar der Ansicht, daß die Ceremonien zu unwesentlich seien, um einen Gegenstand für die Verhandlungen des Concils zu bilden („die Ceremonien sollt man gar aus den Conciliis daheim in den Pfarren, ja in den Schulen lassen, daß der Schulmeister wäre *Magister Ceremoniarum* neben dem Pfarrherr“), legt jedoch dem Concil die Macht und die Pflicht bei, unchristliche und schriftwidrige Ceremonien „nach der Schrift zu verdammen“, also die in den einzelnen Kirchen getroffenen Anordnungen zu prüfen und eventuell abzustellen ³⁾.

So ergiebt sich das Verhältniß, daß der Pfarrer als der aus der Gemeinde hervorgegangene Führer derselben und Träger ihrer solidarischen Vollmacht überall an der Spitze steht und in ihrem Namen handelt, aber stets im Zusammenhang und in Gemeinschaft mit ihr. Von einem anderen Kirchenamte als dem geistlichen reden die lutherischen Bekenntnißschriften allerdings nicht; ein Laienältestenamt, wie es die Reformirten hatten, ist ihnen unbekannt. Aber das geistliche Amt ist in ihrem Sinne nicht eine klerikale, über den Gemeinden aufgerichtete Autorität, sondern nur das Organ des wahren Gemeingeistes derselben und in allen seinen Thätigkeiten an deren Zustimmung und Mitwirkung gebunden, — Alles unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die höchste Autorität für beide das Wort Gottes bildet ⁴⁾. —

gravitatem et eruditionem sunt idonei. Vergl. Schenkel, das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate, Studien und Kritiken, 1850, S. 258.

¹⁾ Corp. Ref. XXI, p. 32.

²⁾ Ib. XIII, p. 491.

³⁾ Von Conc. und Kirchen, E. A. 25, S. 340. 346.

⁴⁾ Man kann immerhin mit Etahl (A. Verh., S. 172) sagen, daß die von den Reformatoren geforderte „active Concurrenz der Gemeinde oder vielmehr der Laienelemente (bei Handhabung der Lehre und Ordnung) ihrer Bedeutung nach

Faßt man die verschiedenen Thätigkeiten zusammen, welche unter den Titeln des Bindens und LöSENS, des Lehre-Urtheilens, des Anordnens der Ceremonien u. s. w. erscheinen, so erhält man so ziemlich den ganzen Umfang dessen, was wir zum Kirchenregiment rechnen: Handhabung der kirchlichen Disciplin, Sorge für die Reinheit der Lehre und mithin Verpflichtung und Beaufsichtigung der Geistlichen in dieser Hinsicht, Aufsicht über die — im Uebrigen der Freiheit der einzelnen Geistlichen überlassenen — gottesdienstlichen Gebräuche; als nothwendige Folge ergiebt sich daraus ferner die Befugniß zum Erlass allgemeiner maßgebender Anordnungen in jener dreifachen Beziehung. Dies Alles wäre im Sinne der Symbole Sache der in Vertretung und unter Mitwirkung der Gemeinde handelnden Geistlichkeit. In ähnlicher Weise hat diese bei der Wahl (also auch Prüfung) und Ordination der Kirchendiener mit der Gemeinde zusammen zu handeln: die Wahl geschieht von der letzteren unter Mitwirkung von Vertretern der Geistlichkeit, von diesen wird sodann durch die Ordination die Berufung bestätigt und feierlich constatirt ¹⁾. Es bliebe nur die Verwaltung des Kirchenvermögens übrig, worüber die Symbole nichts aussagen.

nichts Anderes als jenes (von den Symbolen gewährleistete) Recht der Gemeinden zum Nichtgehorsam, zur Ablehnung“, daß sie „eben dieses Recht in seiner organisirten Gestalt“ sei. Aber daß den Laien auf den Synoden „nicht die gleiche Stellung und gleicher Beruf mit den Dienern des Worts“ beigelegt werde, ist doch nicht richtig; vielmehr betonen die von Stahl selbst (S. 173) beigebrachten Stellen aus Melanchthon sehr bestimmt die Gleichstellung beider Theile hinsichtlich der Geltung ihrer Voten. (*Cognitionem de doctrina pertinere ad ecclesiam, id est, presbyteros et principes. — Complectitur ecclesia non tantum episcopos, sed etiam reliqua membra atque omnium ordinum homines ad judicandum idoneos.*) Allerdings aber denkt sich Melanchthon als leitenden Stand an der Spitze immer die Geistlichkeit, wie auch an Zahl die Vertreter der Laiengemeinde nach ihm und Luther der Geistlichkeit gewiß nicht gleich gestellt sein sollen. Nicht übersehen werden darf auch, daß er als die zu den Synoden zu ziehenden Vertreter des Laienstandes entweder die Fürsten nennt oder *homines ad judicandum idoneos, id est, pios et eruditos*. Die Kirche ist ihm nie die nach zufälliger Stimmenmehrheit entscheidende unterschiedslose Menge, sondern ein in sich gegliederter Organismus, daher diejenigen, die durch charismatische Begabung dazu berufen sind, bei ihren Angelegenheiten entscheidend mitwirken sollen, nicht aber die Erwählten des allgemeinen Stimmrechts.

¹⁾ Man muß diesem allen nach Stahl zustimmen, wenn er sagt, daß nach C. A. XXVIII „den Dienern des Worts einfach und durchgehends die Verwaltung des Kirchenregiments zukomme“ (S. 162 ff. a. a. O.), vorbehaltlich des oben entwickelten Mitwirkungsrechts der Gemeinde. Auch Münchmeyer'n muß

Uebrigens ist nicht in Abrede zu stellen, daß durch die bezüglichen Ausprüche der Symbole eine gewisse Unklarheit hindurchgeht. Wie sich das Interesse des Zeitalters überhaupt vorherrschend auf die Herstellung der reinen Lehre concentrirte, so betonten auch die Symbole vorherrschend und mit einer gewissen Einseitigkeit als Aufgabe des Kirchenamtes die Lehre und Predigt, wogegen das äußere Ordnen und Leiten der Kirche in den Hintergrund tritt ¹⁾. So ist es erklärlich, daß die Meinung entstehen konnte, als ob durch die Symbole dem Kirchenamte nur die Predigt des Evangeliums im engsten Sinne zugeschrieben werde, und eine äußere kirchliche Regierung nach ihnen entweder gar nicht bestehen solle (Diedrich), oder Sache der Landesobrigkeit sei (Mejer). Beides jedoch mit Unrecht.

Schließlich ist noch zu erörtern, wie von den Bekenntnissen das Verhältniß der Kirche und des Kirchenamtes zur weltlichen Obrigkeit, beziehungsweise der kirchliche Beruf der letzteren, aufgefaßt wird.

Luthers Anschauungen über diesen Gegenstand hatten bis zur Zeit der Entstehung der Bekenntnisschriften bereits manche Wandlung erfahren ²⁾. In der Zeit des ersten reformatorischen Aufschwungs findet man bei ihm eine hoch ideale Auffassung der Sache. So in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation (1520). Er geht aus von dem Gedanken eines christlichen Gesamtorganismus des nationalen Lebens, in welchem Kirche und Staat in Eins zusammenfallen. Die christliche Obrigkeit ist neben anderen Ständen ein Glied dieses gemeinen christlichen Körpers, „Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen“, und daher zufolge der gemeinsamen Pflicht der Liebe schuldig, zu des christlichen Standes Besserung in allen Fällen, wo sie es vermag, mit den ihr zu Ge-

man zugestehen, daß er die lutherischen Symbole richtig auslegt, wenn er (das Amt des Neuen Testaments nach der Lehre der Schrift und der lutherischen Bekenntnisse, S. 21 ff.) lehrt, daß nach den Symbolen dem Amte des Wortes außer dem Predigen und Sacramentereichen das Leitungs- und Regierungsrecht der Kirche zukomme, obwohl er andererseits das im Sinne der Symbole gleichfalls zu behauptende Mitwirkungsrecht der Gemeinde beinahe ganz übergeht.

¹⁾ Vergl. die von Höfling S. 320 a. a. O. angeführten Worte Luthers, z. B.: „Wir sollen wissen, daß nichts höher ist denn Gottes Wort, welches Amt über alle Aemter ist; darum ist das Regieramt sein Knecht u.“

²⁾ Vergl. Röstlin, Luthers Lehre von der Kirche, S. 177 ff.; Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, S. 124 ff.; Schenkel in den Studien und Kritiken, 1850, S. 206 ff.

bote stehenden Mitteln das Ihre beizutragen. Darum soll die weltliche Obrigkeit, wenn Papst und Bischöfe ihre Schuldigkeit nicht thun, ein Concil veranstalten, um die Gebrechen, an denen das christliche Gemeinleben krankt, zu heben, immer aber ohne Anwendung von Zwang und Gewalt, welche in geistlichen Dingen nicht vorkommen dürfen. „Man soll die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden; — wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden.“ Die ideale Hoffnung, welche Luther belebt hatte, als er sich mit jener Schrift an Kaiserliche Majestät und den christlichen Adel, d. h. den Reichsfürstenstand, wandte, wurde durch das Auftreten des mit so großen Erwartungen begrüßten neuen Kaisers Karl V., dann durch die Verfolgungen, welche die evangelische Lehre in Meissen, Bayern und an anderen Orten gerade von den weltlichen Obrigkeiten erlitt, schnell zunichte gemacht. Die Folge war ein Umschwung in Luthers Anschauungen. Die Schrift von weltlicher Obrigkeit (1523) giebt Zeugniß davon. Hier scheidet er aufs strengste „die zwei Theile Adams Kinder, deren eines in Gottes Reich unter Christo, das andere in der Welt Reich unter der Obrigkeit ist“. Nur für die letzteren ist die Obrigkeit da. „Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken, denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott Niemand regieren lassen, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet nur die Seelen. Darum muß man diese beiden Regimente mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen, eines, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt“ ¹⁾. Hier wird also die gänzliche Trennung der beiden Regimente gefordert, von welchen das weltliche nur den Beruf hat, in Dingen, die äußerlich sind auf Erden, äußerlich Frieden zu schaffen, und sich in das geistliche, religiöse Leben nicht mischen soll. Vielmehr, „weil es einem Jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er gläubt oder nicht gläubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dings warten und lassen gläuben so oder so, wie man kann und will, und Niemand mit Gewalt dringen. Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu

¹⁾ Erl. Ausg. 22, S. 69. 82.

man Niemand kann zwingen“ ¹⁾. Es verhält sich nicht so, daß nach Luther das geistliche Regiment sich lediglich auf Lehre und Seelsorge, also die Leitung des verborgenen inneren Glaubenslebens beschränke, und „jedes innerhalb der Kirche nothwendige ordnungserhaltende Regiment grundsätzlich der weltlichen Obrigkeit zukomme“ als ein Stück des ihr „für die gesammte Christenheit von Gott übertragenen Regieramts“ ²⁾. Manche Stellen der obigen Schrift lauten allerdings so (z. B.: „Damit — mit Gottes Wort und Geist — werden die Seinen geregirt inwendig, und in dem Amt mußten ihm — Christo — die Apostel nachfolgen und alle geistlichen Regierer“, S. 78). Dann aber werden Dinge, welche ganz bestimmt in das Gebiet des äußeren Ordens gehören, den Fürsten untersagt, weil nicht in ihrer Competenz liegend. „Wenn ein Fürst oder weltlicher Herr dir gebiet, mit dem Papst zu halten — oder — Bücher von dir zu thun, sollst du also sagen: Lieber Herr, ich bin euch schuldig zu gehorchen mit Leib und Gut, gebietet mir nach eurer Gewalt Maß auf Erden, so will ich folgen. Heißt ihr mich aber glauben oder Bücher von mir thun, will ich nicht gehorchen; denn da seid ihr ein Tyrann und greift zu hoch, gebietet, da ihr weder Recht noch Macht habt“ (S. 88). Luther redet ausdrücklich nicht bloß von dem Befehl, etwas zu glauben, sondern auch Bücher von sich zu thun (die Confiscationen der Bibelübersetzung und lutherischen Schriften), und fordert zum (passiven) Ungehorsam gegen solchen Befehl auf, nicht weil er materiell unsittlich, sondern weil er formell die Competenz des Fürsten überschreitend sei. Nach dem Grundsatz, daß alles äußere Regieren Sache der Obrigkeit sei, hätte er auch hier zum Gehorsam ermahnen und nur fordern müssen, daß man gleichwohl innerlich am Glauben festhalte. Aber er bestreitet der Obrigkeit überhaupt die Competenz, in Sachen, welche den Glauben berühren, etwas zu ordnen. Die Fürsten sollen nicht einmal versuchen, der Ketzerei „nur äußerlich zu wehren, daß man die Leute mit falscher Lehre nicht verführe“ (S. 90), d. h. durch äußere Anordnungen falsche Lehre zu verhindern, sondern sollen sich in Angelegenheiten des Glaubens und der Lehre überhaupt nicht mischen. Luther setzt voraus, daß neben den Landesherrn fortwährend ein besonderes geistliches Regiment bestehe; 1523 sind ihm dies noch die Bischöfe. Diese sollen der Ketzerei wehren mit Gottes Wort. Allerdings beachtet Luther auch hier zu wenig, daß das geist-

¹⁾ Erl. Ausg. 22, S. 85.

²⁾ Mejer, Grundlagen, S. 31.

liche Regiment der Bischöfe es doch nicht bloß mit der Predigt des göttlichen Wortes zu thun habe, sondern neben derselben auch viele Dinge äußerlich zu ordnen haben werde. Diese Seite der Sache tritt ihm neben der Leitung des innern religiösen Lebens stets in den Hintergrund.

Beide Principien haben ihm von da an festgestanden, einmal, daß die Obrigkeit einen Veruf habe, zur Förderung des Reiches Gottes thätig zu sein, dann, daß man das weltliche und geistliche Regiment wohl von einander scheiden müsse, daß jedes in seinem Berufskreise sich selbstständig bewegen müsse, und namentlich keinerlei Zwang in geistlichen Dingen von Seiten der weltlichen Gewalt geübt werden dürfe. Aber es ist ihm niemals gelungen, diese Ideen zu einer organischen Gesamtanschauung zu verbinden; vielmehr tritt je nach der wechselnden Gestaltung der Dinge bald die eine, bald die andere Seite der Sache stärker hervor, und bleiben sich die praktischen Forderungen wie die principielle Begründung derselben keineswegs gleich. — Für die nächste Zeit überwog das Interesse, der neuen, in der Bildung begriffenen, kirchlichen Gemeinschaft, gegenüber der feindlichen oder zweifelhaften weltlichen Gewalt, eine selbstständige Stellung zu erringen. So in dem Sendschreiben an die Prager, *de instituendis ministris ecclesiae* (wie man Kirchendiener wählen und einsetzen soll, 1523). Die Rathschläge, die Luther hier giebt, gehen auf die Bildung von evangelischen Freikirchen hinaus, d. h. von Gemeinden, die, auf dem Grunde der Freiwilligkeit ruhend, sich von unten auf selbst bauen und demgemäß auch selbst regieren. Daß es ernst damit gemeint war, zeigt die Vorrede, welche Paul Speratus der von ihm auf Luthers Erfordern gefertigten (den frommen Christen zu Salzburg und Würzburg zugeschriebenen) deutschen Uebersetzung der Schrift vorausgeschickt hat. Die Schrift sei von ihm verdeutschet worden, sagt hier der Uebersetzer, damit sie „nicht allein von den Böhmen, sondern auch von allen anderen Geschlechtern deutscher Nation zur Besserung gelesen und verstanden würde“. „Es siehet mich dieses Büchlein an, als das von der allerletzten Zuflucht oder Rettung lehre, wo sonst nichts helfen will. Es muß je dazu kommen, daß man entweder auf das baldeste öffentlich und tröstlich die Sache also angreife, oder aber, daß ein Jeder in seinem Hause daheim sich selbst des Wortes allein oder mit etlichen seiner Nachbarn unterstehe, so viel er kann“ ¹⁾. —

¹⁾ Luthers Werke, Ausg. von Präzer, S. 894.

Ganz dem entsprechend hat Luther noch beim Beginn des Bauernkriegs seinem Kurfürsten gerathen ¹⁾, sogar die Wiedertäufer „getrost und frisch predigen zu lassen, was sie können, und wider wen sie wollen. — Ist der Geist recht, so wird er sich vor uns nicht fürchten und wohl bleiben. Ist unser recht, so wird er sich vor ihnen auch nicht, noch vor Jemand fürchten. Man lasse die Geister auf einander plätzen und treffen“. Nur wenn die eine oder die andere Partei mehr thun wollte, als mit dem Worte fechten, und mit der Faust drein schlagen, dann solle der Fürst zugreifen und die Friedensstörer des Landes verweisen. — Und noch zu Anfang 1526 sprach sich Luther in der Schrift von deutscher Messe wenigstens theoretisch für die Bildung von evangelischen Freigemeinden aus, wo diejenigen, „die mit Ernst Christen sein wollten“, sich freiwillig sammeln und eine selbstständige christliche Gemeindeordnung unter sich handhaben könnten. Aber der Gang der Dinge drängte immer mehr darauf hin, daß die Kirchenleitung in die Hände der weltlichen Obrigkeiten überging. Luther erkannte es als eine Nothwendigkeit, sich dem anzuschließen. Schon 1525 bemerkt man, daß er seine frühere, auf gänzliche Freilassung der religiösen Bewegung, unbeschadet des bürgerlichen Friedens, gerichtete Ansicht modificirt hat. Er unterscheidet jetzt zwischen einem Zwang zum (inneren) Glauben — dieser werde von den evangelischen Fürsten niemals versucht — und dem zwangsweisen Abthun götzendienerischer Gräuelp (externae abominationes), offener Lasterungen des göttlichen Namens (durch falsche Lehre) und dergl. Letzteres hält er nun für zulässig, ja für Pflicht der Obrigkeit ²⁾. Er war es, der unter dem 22. November 1526 seinen Kurfürsten aufforderte ³⁾, eine allgemeine Visitation der Kirchen und Schulen des Landes vornehmen zu lassen. Zur Begründung führt er an: die Alten könne man freilich nicht zwingen; aber daß die Jugend nicht versäumt und unerzogen bleibe, dafür habe die Obrigkeit zu sorgen, weil sonst das Land voll wilder, loser Leute werde, „daß nicht allein Gottes Gebot, sondern auch unser aller Noth zwingt, hierin Wegs fürzuwenden“. Der Kurfürst habe daher das Recht, die Städte und Dörfer zu zwingen, „daß sie Schulen, Predigtstühle, Pfarrer halten. Wollen sie es nicht zu ihrer Seligkeit

¹⁾ Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist, 21. August 1524. E. A. 53, S. 265.

²⁾ Schreiben an Spalatin, de Wette, III, 49.

³⁾ Luthers Briefe von de Wette, III, 135.

thun noch bedenken, so ist E. K. - J. G. da als oberster Vormund der Jugend und Aller, die es bedürfen, und soll sie mit Gewalt dazu halten, daß sie es thun müssen, gleich als wenn man sie mit Gewalt zwingt, daß sie zu Brücken, Steg und Weg oder sonst zufälliger Landesnoth geben und dienen müssen.“ Zugleich erinnert er den Kurfürsten daran, daß ihm die Klöster und Stifte in die Hände gekommen seien und damit zugleich auch die Pflicht und Beschwerde, „solches Ding zu ordnen, denn sich's sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann oder soll“ (d. h. einen Beruf dazu hat). Die Pflicht der Obrigkeit zum Eingreifen wird also hier nicht principiell aus der Natur ihres Berufes abgeleitet, sondern aus den schlimmen Folgen, welche ein Zustand der Verwilderung und Zügellosigkeit auch für die bürgerliche Ordnung haben müßte, und aus dem Rechte der Obervormundschaft über Alle, die nicht selbst ihre Interessen wahrnehmen können, endlich aus der Noth der Zeit, wo Niemand da sei, der sich des Dings annehmen könne. — In gleichem Sinne sind die Wittenberger Theologen in dem Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum Sachsen bemüht, wenigstens das Princip zu retten, daß der Kurfürst nur um der Noth willen und aus freier Liebe in die kirchlichen Dinge eingreife, obwohl er dazu „aus weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sei“ ¹⁾. Die Visitatoren verwahren sich dagegen, daß sie ihre Anordnungen „als strenge Gebote ausgehen lassen“ oder „neue päpstliche decretales aufwerfen“ wollten. Sie erwarten willigen und dankbaren Gehorsam. „Wo aber Etliche sich muthwilliglich dawider setzen würden und ohne guten Grund ein Sonderliches machen wollten, — müssen wir die-

¹⁾ Die Art, wie Mejer (S. 120 f. a. a. O.) diese Worte zu Gunsten seiner Ansicht, daß nach reformatorischer Lehre die Ordnung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Sache der weltlichen Obrigkeit sei, zu interpretiren sucht, ist gekünstelt. Sie sollen nach ihm „eine blos vorübergehende Bedeutung“ haben, weil man nämlich die kirchliche Visitationspflicht „damals noch fortwährend“ als Zubehör des bischöflichen Amtes betrachtet habe. Ist aber der Landesherr principiell „aus weltlicher Obrigkeit schuldig“, sich des Kirchenregiments anzunehmen, so war er es auch damals ungeachtet der thatsächlich noch vorhandenen Bischöfe, welche nach der von Mejer unterstellten Theorie kraft ihres bischöflichen Amtes dazu nicht schuldig waren, überdies auch ihren bösen Willen gegenüber der Reformation bereits zur Genüge bezeugt hatten. Uebrigens erkennt Mejer selbst an, daß das „geistliche Regieren“, von dem der Unterricht der Visitatoren sagt, daß es dem Kurfürsten „nicht befohlen“ sei, hier wenigstens etwas Anderes bedeuten muß als Predigt und Seelsorge, welche ja der Kurfürst niemals besorgen wollte oder sollte, sondern eben, was wir jetzt Regierung der Kirche nennen.

selbigen sich lassen von uns wie die Spreu von der Tenne sondern, um ihretwillen unser Gleiches nicht lassen.“ Seltsam genug nimmt es sich nun aber aus, wenn unmittelbar nach diesen Worten fortgefahren wird: „wiewohl wir auch hierin unseres gnädigsten Herrn Hilfe und Rath nicht wollen unbefucht lassen. Denn obwohl S. R. F. G. zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so ist sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit darauf zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben.“ Der Kurfürst werde die „wilden Köpfe“, die sich muthwillig und ohne guten Grund widersetzten, zur Ordnung zu bringen wissen. Gleichzeitig bedrohte die kurfürstliche Instruction für die Visitatoren Alle, die sich der im Lande angenommenen Lehre und Kirchenordnung nicht fügen würden, mit Landesverweisung und sonstiger ernster Strafe. Der Widerspruch zwischen der Versicherung, daß man diejenigen, die die neuen Ordnungen nicht annehmen wollten, sich wie die Spreu von dem Weizen wolle sondern lassen, d. h. daß Niemand zur Annahme dieser Ordnungen gezwungen werden solle, und der gleich darauf folgenden Drohung, daß gegen die Widerspenstigen obrigkeitliche Zwangsmittel in Anwendung gebracht werden sollten, ist unmöglich zu verkennen.

Eben dieser Widerspruch ist nun auch in den aus der Visitation hervorgegangenen kleinen Katechismus übergegangen. In der Vorrede zu demselben sagt Luther ¹⁾: „Welche es aber nicht lernen wollen [den Katechismus], daß man denselbigen sage, wie sie Christum verleugnen und keine Christen sind, sollen auch nicht zum Sacrament gelassen werden und kein Kind aus der Taufe heben, auch kein Stück der christlichen Freiheit brauchen, sondern slechts dem Papst und seinen Officialen, dazu dem Teufel selbst heimgewiesen sein.“ Er warnt weiterhin namentlich in Beziehung auf das Abendmahl, daß man „hie kein Gesetz stelle wie der Papst“. „Kommen sie nicht, so laß sie fahren und sage ihnen, daß sie des Teufels sind, die ihre große Noth und Gottes gnädige Hilfe nicht achten, noch fühlen. Wenn du aber solches nicht treibest oder machest ein Gesetz und Wißt daraus, so ist es deine Schuld, daß sie das Sacrament verachten.“ Hier ist noch das früher von Luther betonte evangelische Freiheitsprincip. Die praktische Folge dieser Sätze wäre gewesen, daß man diejenigen, die das Evangelium nicht annehmen wollten, dem

¹⁾ Baumgarten, Conc.-Buch, I, S. 614 ff.

Papst und seinen Officialen heimgewiesen, d. h. daß man sie hätte katholisch bleiben lassen, ja daß man auch gegen diejenigen, die aus wiedertäuferischem oder ähnlichem Irrthum die Sacramentsgemeinschaft mieden, keinen Zwang angewandt, sondern sie im Lande hätte wohnen lassen, so lange die Rücksicht auf die öffentliche Ruhe und Ordnung es gestattete. Daneben hätten dann diejenigen, die der evangelischen Lehre folgten, sich zu einer besonderen Gemeinschaft zusammenschließen müssen, unter dem Schutz und der Oberaufsicht der weltlichen Gewalt, aber doch mit einer gewissen Selbstständigkeit der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten. — Aber dann heißt es in derselben Vorrede weiter (gleich nach der zuerst angeführten Stelle): „Dazu sollen ihnen [denen, die den Katechismus nicht lernen wollen] die Ältern und Hausherrn Essen und Trinken versagen und ihnen anzeigen, daß solche rohe Leute der Fürst aus dem Lande jagen wolle. Denn wiewohl man Niemand zwingen kann noch soll zum Glauben, so soll man doch den Haufen dahin halten und treiben, daß sie wissen, was recht und unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen, sich nähren und leben wollen. Denn wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will, Gott gebe, er gläube, oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder Bube.“ Dies ist das durch die Ereignisse zur Geltung gebrachte Territorialprincip: die Obrigkeit zwingt ihre Unterthanen die evangelische Lehre zu lernen, und versagt den Widerstrebenden den Aufenthalt im Lande; der Inhalt des Katechismus, d. h. die religiöse Glaubenslehre, wird zum geltenden „Stadtrecht“, welchem sich Jeder, der den Schutz der Obrigkeit genießen will, wenigstens äußerlich fügen muß. Nur sehr unvollkommen wird das vorher betonte Princip der religiösen Selbstbestimmung dadurch gewahrt, daß es heißt, zum Glauben solle Niemand gezwungen werden, im Herzen für sich könne Jeder ein Schalk oder Bube sein; nur so lange sie sich vollständig im Geheimniß des innern Lebens hält, wohin ohnedies keine Gewalt zu dringen vermag, soll also die Ueberzeugung frei sein; sobald sie in Wort, Lehre oder sonstiger Bethätigung in die Außenwelt tritt, unterliegt sie dem Zwang des obrigkeitlichen Gebotes. Offenbar besteht zwischen dieser und der vorigen Gedankenreihe, so unmittelbar sie auch neben einander stehen, ein Widerspruch, welchen keine Kunst der Auslegung wird hinwegschaffen können.

Finden wir sonach im kleinen Katechismus das landesherrliche Kirchenregiment bereits bestimmt anerkannt, so verhält es sich dagegen

anders in der Augsburger Confession. Wie oben berührt, spricht sich dieselbe sehr angelegentlich für die Erhaltung eines eigenthümlich kirchlichen Regimentes durch die Bischöfe aus und kommt, um dies zu ermöglichen, den Bischöfen mit weitgehenden Zugeständnissen entgegen. Bereits hatte Melancthon die großen Gefahren erkannt, welche aus der Vereinigung des geistlichen Regimentes mit dem weltlichen für die Kirche entstehen müßten ¹⁾. Die Confession betont daher nachdrücklich die Verschiedenheit und nothwendige Trennung der beiden Gewalten. Zunächst soll die geistliche Gewalt sich aller Uebergriffe in das weltliche Gebiet, nach der Weise der päpstlichen Hierarchie, enthalten. Geistliche Gewalt hat den Befehl, das Evangelium zu predigen und die Sacramente zu verwalten, „soll auch nicht in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen und entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Obrigkeit nicht aufheben oder zerrütten u. s. f.“ Auch das weltliche Regiment, nicht bloß das geistliche, wie die Papisten wollen, wird von den Evangelischen als eine Gabe Gottes in Ehren gehalten (*jubent utramque honore afficere et agnoscere, utramque Dei donum et beneficium esse*). So Art. XXVIII, §. 11—18 (vergl. Art. XVI). Wo daher die Bischöfe Gewalt oder Gerichtszwang in manchen weltlichen Sachen haben, wie in Ehesachen oder Zehnten, da haben sie dieselbe durch Uebertragung der weltlichen Obrigkeit, und es soll die letztere, wenn die Bischöfe in diesen Dingen ihre Schuldigkeit nicht thun, eingreifen und „ihren Unterthanen — Recht sprechen zur Verhütung Unfriedens und großer Unruhe in Ländern“ (ib. §. 29).

Ein geradezu unbegreifliches Mißverständniß dieser Stelle ist es, wenn Mejer ²⁾ daraus folgert, daß die Landesherren die Sorge für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung, wenn die Bischöfe darin nachlässig wären, diesen aus der Hand zu nehmen hätten, und zwar kraft „der wesentlichen Aufgabe der landesherrlichen Gewalt“. Die „sonstige Gewalt“ der Bischöfe, von der die Rede sei, sei Alles, was über die Vollmacht der Predigt und Seelsorge hinausreiche, also die Befugniß zur Festsetzung innerer kirchlicher Ordnungen. Unmittelbar nach dem Satze, der dies besagen soll, folgt (§. 30): „Weiter (*praeter haec*) disputirt man, ob auch Bischöfe Macht haben, Ceremonien in der Kirche aufzurichten, desgleichen

¹⁾ Vergl. Schenkel, S. 237 a. a. D.

²⁾ S. 113 a. a. D.

Sakungen 1c.“ (*ceremonias et leges*). Offenbar ist also in dem vorausgegangenen Satze von etwas Anderem die Rede als dem Aufträgen von Ceremonien und Kirchenordnungen. Was aber dies sei, ergibt unwidersprechlich die Parallelstelle §. 19: „Wo die Bischöfe weltlich Regiment oder Schwert haben (*si quam habent episcopi potestatem gladii*)“, so haben sie dieselben nicht als Bischöfe aus göttlichen Rechten, sondern aus menschlichen, kaiserlichen Rechten, geschenkt von Kaisern und Königen zu weltlicher Verwaltung ihrer Güter“. Damit ist die Meinung hinfällig, daß nach §. 29 die Fürsorge für die innere Kirchenordnung in den Händen der kirchlichen Organe ein Vehen der Landesobrigkeit sei.

Ebenso bestimmt wie das Uebergreifen der kirchlichen Gewalt in weltliches Gebiet wird auf der anderen Seite jede Einmischung der weltlichen Gewalt in geistliche Dinge abgelehnt. „Das weltliche Regiment gehet mit viel anderen Sachen um denn das Evangelium, welche Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äußere Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Bönen“. (*Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias et coërcet homines gladio et corporalibus poenis, ut justitiam civilem et pacem retineant, ib. §. 14.*) Also nicht bloß, daß die Obrigkeit in Sachen, welche die Seele betreffen, etwas zu setzen und zu gebieten habe, sondern selbst, daß sie die Seelen zu schützen berufen sei, wird abgewiesen, und ihre Aufgabe rein auf das Gebiet der äußeren Rechtsordnung beschränkt.

Der Versuch, den man zu Augsburg gemacht hatte, ein selbstständiges kirchliches Regiment zu erhalten, scheiterte an der Unzugänglichkeit der katholischen Partei. Die Folge davon war, daß die Kirchengewalt der protestantischen Landesherrn sich immer stärker entfaltete, und auch die Doctrin sich dieser thatsächlichen Entwicklung anschloß. Namentlich war es Melancthon, der zwar, wie erwähnt, die Gefahren des im Entstehen begriffenen Territorialismus wohl erkannte und lebhaft fürchtete, andererseits aber aus Besorgniß vor der allgemeinen Zerrüttung, welche eintreten müsse, wenn die Landesherrn dem neuen Kirchenwesen ihre Unterstützung nicht gewährten, sich sehr bestimmt für den Anschluß an das Landesfürstenthum aussprach ¹⁾. Zur Begründung wird von ihm bald der auch von

¹⁾ Man vergl. Melancthon's Epitome renovatae ecclesiast. doctrinae an den Landgrafen von Hessen (1524, Corp. Ref. I, 710) und sein Schreiben an denselben vom Sept. 1526 (ib. I, 819), wo sich bereits sehr stark die Furcht

Luther betonte Gesichtspunkt geltend gemacht, daß die Obrigkeit für Ruhe und Ordnung zu sorgen habe und demnach Zerrüttung und Zwiespalt in der Religion nicht dulden dürfe (*tutela pacis publicae*), bald geht er auf eine principielle Auffassung des Staates zurück, wonach die Aufgabe desselben, abweichend von dem, was die Confession darüber enthielt, als eine wesentlich und an erster Stelle religiöse erschien ¹⁾.

Diese Stufe der Entwicklung erkennt man in dem von Melancthon verfaßten Anhang der Schmalkalder Artikel, wo unser Gegenstand wieder zur Sprache kommt. Zunächst wird auch hier der Anspruch der Hierarchie auf weltliche Macht und Hoheit abgelehnt. Es wird gelehrt (*de pot. et prim. Pap. §. 31*), daß Christus seinen Jüngern allein geistliche Gewalt gegeben habe, „und hat ihnen gar nicht befohlen, das Schwert zu führen, noch weltlich Regiment zu bestellen, einzunehmen, Könige zu setzen oder zu entsetzen“. „Danach (*de pot. et jurid. episc. §. 77*) ist eine Jurisdiction in den Sachen, welche nach päpstlichem Recht in das *forum ecclesiasticum* oder Kirchengericht gehören, wie sonderlich die Ehesachen sind. Solche Jurisdiction haben die Bischöfe auch nur aus menschlicher Ordnung an sich gebracht, die dennoch nicht sehr alt ist, wie man *ex codice* und *novellis Justiniani* siehet, daß die Ehesachen dazumal gar von weltlicher Oberkeit gehandelt sind (*judicia matrimoniorum tunc fuisse apud magistratus*), und ist weltliche Oberkeit schuldig, die Ehesachen zu richten (*jure divino coguntur magistratus mundani haec judicia exercere*), besondern, wo die Bischöfe unrecht richten und nachlässig sind“ ²⁾. — Aber sehr bestimmt

vor den entfesselten Umsturzelementen und der Wunsch, an der Macht der Landesfürsten einen Stützpunkt zu finden, erkennen läßt.

¹⁾ Vergl. Schenkel, S. 252 ff. a. a. D.

²⁾ Ueber das Recht der Versorgung der Ehesachen vergl. auch die Vorrede zum Traubüchlein (Baumgarten, C. B. I, S. 637): „Weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebühret uns Geistlichen oder Kirchendienern, nichts darin zu ordnen oder regieren. — Aber so man von uns begehret, vor der Kirchen sie zu segnen, über sie zu beten oder auch sie zu trauen, sind wir schuldig dasselbe zu thun.“ Sehr merkwürdig ist, wie Stahl (S. 146 a. a. D. vergl. S. 156) die symbolischen Sätze über das Recht der Ehesachen zu interpretiren weiß. Die Gewalt in Ehesachen habe die Kirche allerdings nur aus menschlichem Rechte, weil nach göttlichem Rechte ihre Versorgung durch die Staatsgewalt und die Kirchengewalt gleich zulässig sei; aber der Staat solle, bei seiner Gesetzgebung sich innerhalb jener Festsetzung halten, welche die von

wird andererseits auch die Pflicht der Fürsten, zur heilsamen Ordnung der kirchlichen Dinge mitzuwirken, behauptet. „Könige und Fürsten sollen als vornehmste Glieder der Kirchen (*praecipua membra ecclesiae*) helfen und schauen, daß allerlei Irrthum weggethan und die Gewissen recht unterrichtet werden, wie denn Gott zu solchem Amt die Könige und Fürsten sonderlich vermahnet im 2. Psalm: Ihr Könige, laffet euch weisen, und ihr Richter auf Erden, laßt euch züchtigen. Denn dies soll bei den Königen und großen Herrn die vornehmste Sorge sein, daß sie Gottes Ehre fleißig fördern. (*Prima enim cura regum esse debet, ut ornent gloriam Dei.*) Darum wäre es je unbillig, wenn sie ihre Macht und Gewalt dahin wollten wenden, daß solche gräuliche Abgötterei und andere unzählige Laster erhalten, und die frommen Christen so jämmerlich ermordet würden. — Weil aber die Urtheile in Concilien der Kirchen und nicht des Papstes Urtheile sind, will es je den Königen und Fürsten gebühren, daß sie dem Papst solchen Muthwillen nicht einräumen, sondern schaffen, daß der Kirche die Macht zu richten nicht genommen und Alles nach der heiligen Schrift und Wort Gottes geurtheilet werde“ (*efficere, ne ecclesiae eripiatur facultas iudicandi et decernendi ex verbo Dei*). Tr. de pot. et prim. Pap. §. 54. 56. Die Beziehung auf die damals nächstliegenden Fragen ist unschwer zu erkennen. Gegenüber der Absicht des Papstes, durch ein in seinem Sinne zusammengesetztes Concil die Protestanten überstimmen und verurtheilen zu lassen, stützt man sich auf die einzige vorhandene Gegengewalt, das Fürstenthum. Keineswegs aber wird den Landesherrn die Regierung der Kirche in die Hände gelegt, sondern

ihm anerkannte Kirche vermöge der geoffenbarten Lehre, also als dogmatisch nothwendig, macht“. Von dem Allem enthalten die betreffenden Stellen der Bekenntnisse rein gar nichts. — Huschke (S. 229 a. a. O.) findet, daß die Schmalkalder Artikel den Bischöfen nur diejenige Jurisdiction absprechen, die sie nach päpstlichen Rechten haben, und die zu Justinians Zeiten noch bei den weltlichen Gerichten gewesen sei, nicht aber die „über die evangelische Seite der Ehe“. Die oben angeführte Stelle deutet nicht entfernt eine solche Unterscheidung an, sondern schließt aus den Gesetzen im Codex und den Novellen, daß damals die Ehesachen „gar“, d. h. ihrem ganzen Umfange nach und nach allen Seiten, bei der weltlichen Gewalt gewesen seien. — Allerdings ist es für die Urheber der Symbole selbstverständliche Voraussetzung gewesen, daß die Vorschriften des göttlichen Wortes über Ehehindernisse, Scheidung u. auch für die weltliche Obrigkeit bindende Kraft haben. Aber damit ist keineswegs eine Theilung der Competenz zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt angezeigt; vielmehr sind jene Gebote des göttlichen Wortes der Obrigkeit zur Befolgung auf eigene Verantwortung hin gegeben.

sie werden nur aufgerufen, als die vornehmsten Glieder der Kirche deren Freiheit gegen die päpstliche Tyrannei schirmen zu helfen und der Kirche das Recht zu wahren, „auf einem freien Concil die Glaubensfragen selbstständig nach Gottes Wort zu entscheiden, wobei dann allerdings von den Fürsten als vornehmsten Vertretern des Laienstandes eine entscheidende Stimme geführt werden sollte, vergl. ob. „Denn alsbald der Kirchen das rechte Urtheil und Erkenntniß genommen ist, kann nicht möglich sein, daß man falscher Lehre oder unrechtem Gottesdienst könnte steuern“, hieß es einige Sätze vorher (§. 51).’

Es ist diesem nach nicht ganz richtig, wenn Huschke ¹⁾ der Meinung ist, daß die Lehre von den drei Ständen, welche bei Luther vielfach anzutreffen und auch in den Bekenntnisschriften angedeutet ist ²⁾, hier nur den Sinn von drei göttlichen Ordnungen für das Menschheitsleben im Allgemeinen, nicht aber von drei Ständen der Kirche für deren Verfassung habe. Der obrigkeitliche Stand ist an obiger Stelle des Tr. de pot. et prim. Pap. allerdings ein Stand der Kirche. Die Grundanschauung ist dieselbe wie in Luthers Schrift an den christlichen Adel. Die Kirche ist hier allerdings in weiterem Sinne gedacht als in dem der bloß religiösen Gemeinschaft. Sie ist der Gesamtorganismus des christlichen Volkslebens überhaupt, in welchem eben darum das Volk als ein Ganzes und in der Gliederung seiner natürlichen Ordnungen und Stände erscheint, so daß diese letzteren von selbst auch Stände der Kirche sind. Jeder Stand der Kirche hat die Pflicht, mit den ihm eigenthümlich zugehörigen Gaben dem Wohle des Ganzen zu dienen, der Fürst ebenso wohl wie der Hausvater, der Gelehrte 2c. Als solche Gabe bringt der Fürst seine Regierungsgewalt mit, welche nach damaliger Ansicht durchaus als ihm zu persönlicher Verfügung zugehörend, als sein Patrimonialbesitz angesehen wird. Und weil er vermöge dieser hervorragenden Begabung der Kirche — nach einer Seite hin — in hervorragender Weise zu dienen im Stande ist, so heißt er deren membrum praecipuum ³⁾. Weder aber ist damit gesagt, daß er die

¹⁾ S. 253, vergl. S. 193 a. a. D.

²⁾ C. A. XVI redet im Gegensatz zu den Wiedertäufern davon, daß Polizei und weltliches Regiment sowie der Hausstand (Haus und Hof, Weib und Kind) gute Ordnungen Gottes seien, und XXVII, 13 ist die Rede von dem „Pfarrherrn- und Predigerstand, Obrigkeit, Fürsten- und Herrenstand und dergleichen“ als von Gott verordneten Ständen, hier wie gewöhnlich im Gegensatz zu den falsch geistlichen Ständen der römischen Kirche, besonders dem Mönchstand.

³⁾ Wilmar (S. 197 a. a. D.) findet, daß durch C. A. XXVIII die Lehre

Kirche in derselben Weise wie den Staat zu regieren habe, noch auch, und viel weniger, daß auch die nicht christliche oder nicht evangelische Obrigkeit als solche, kraft ihrer obrigkeitlichen Gewalt, ein Recht des Ordneus und Gebietens in geistlichen Dingen habe.

Zum Schluß wird noch die Frage in's Auge zu fassen sein, ob und wo die von den lutherischen Symbolen geforderte Form der Kirchenverfassung zu wirklichem Bestand gekommen ist. In dem Heimathlande der lutherischen Reformation, Kursachsen, war dies nicht der Fall. Hier nahm die Verfassungsentwicklung von Anfang an einen ganz entschieden territorialistischen Verlauf. Der Landesherr erläßt gleich anfänglich (bereits durch die Instruction für die Visitatoren) im Ton unumschränkter Gewalt an seine geistlichen und weltlichen Unterthanen den Befehl, sich der im Lande angenommenen Form der Lehre und des Gottesdienstes zu fügen oder das Land zu meiden. In gleicher Weise ist Alles, was weiterhin geschah, von den Landesherrn kraft ihrer auch in Kirchensachen unbeschränkten Gewalt ausgegangen. Und wenn die Reformatoren vermöge ihrer hohen persönlichen Bedeutung dabei maßgebenden Einfluß ausübten, so war das eben ein rein persönliches Verhältniß und kommt für die kirchliche Verfassung nicht in Betracht.

Dagegen lassen sich zwei größere Landeskirchen nachweisen, in welchen eine nach den Grundsätzen der lutherischen Bekenntnisse organisirte Verfassung längere Zeit wirklich bestanden hat. In Hessen¹⁾ lag unter der Regierung Philipps des Großmüthigen und in der nächsten Zeit nachher das eigentliche Kirchenregiment in den Händen der auf ihren Synoden körperschaftlich organisirten Geistlichkeit. Jeder der sechs Superintendenten des Landes hält jährlich mit den Geistlichen seines Bezirks eine Diocesansynode (nach der R.-D. von 1566 sollten zu diesen Synoden auch Laienälteste zugezogen werden), wo „von nothwendigen Sachen und Gebrechen“ gehandelt wird, „damit sich die Pfarrherrn als Brüder in christlicher Liebe und Einigkeit zusammenhalten, einhelliger Lehre und Ceremonien, auch täglicher zufälliger Gebrechen, so sich etwa zwischen ihnen und ihrer Gemeinde zutra-

von dem status hierarchicus triplex ausgeschlossen sei. Daß die Confession diese Lehre ausschließe (zu Gunsten eines rein geistlichen Kirchenregiments durch die Bischöfe), ist schon aus dem Grunde nicht wahrscheinlich, weil die Schmalkalder Artikel sie ganz bestimmt einschließen.

¹⁾ Vergl. Hasenkamp, heilische Kirchengeschichte, II, S. 543 ff. 554 ff. 587 ff.

gen möchten, besprechen und unterreden möchten" (Ordn. v. 1537). Die Superintendenten ¹⁾ sind von den Geistlichen jedes Sprengels aus ihrer Mitte gewählt, wie nach Hieronymus und Melancthon von den Presbytern zu Alexandrien der Bischof. In ihren Händen ruht fast die ganze kirchliche Administration, Jurisdiction und Inspection. Die von den Patronen präsentirten Candidaten für erledigte Pfarreien prüfen und ordiniren sie; bei Stellen landesherrlichen Patronates haben sie die Besetzung vorbehaltlich des Widerspruchsrechtes der Gemeinde (Ordn. v. 1537) ²⁾, „und da die Gemeinde Einen vorschlagen und zum Prediger begehren würde, soll derselbige vor allen Dingen erstlich examinirt werden, und da er beide in Lehre und Leben geschickt und rechtschaffen befunden wird, zum Dienst und Verwaltung der Kirchen zugelassen und bestätigt werden" (R.-D. v. 1566). Die Superintendenten bilden die höchste Instanz für die Kirchenzucht, welche in jeder Gemeinde von dem Pfarrer in Verbindung mit, aus der Gemeinde hervorgegangenen, Laienältesten geübt wird. Die Excommunication wird nur durch den Spruch des Superintendenten verhängt. Von Zeit zu Zeit treten die Superintendenten nebst einigen Pfarrern ihrer resp. Bezirke zu einer Generalsynode zusammen (seit Philipps Tode hatten an diesen Synoden regelmäßig auch fürstliche Räte Theil; auf derjenigen, von der die sogenannte Ziegenhainer Zuchtordnung 1539 ausging, waren fürstliche Räte und Abgesandte von den Städten erschienen). Hier werden alle wichtigen Kirchensachen verhandelt, Disciplinarfälle, Versetzung und Absetzung der Pfarrer, Kirchenordnungen &c. Die große Kirchenordnung von 1566 war aus Verhandlungen der Generalsynode hervorgegangen und wurde von den Superintendenten unter ihrem Namen erlassen. Die wichtigeren Beschlüsse der Generalsynoden, namentlich wo es zu deren Vollstreckung der Beihilfe des weltlichen Armes bedarf, werden dem Landesherrn zur Bestätigung vorgelegt (so geht der erwähnten R.-D. v. 1566 ein Mandat des Landgrafen voraus, wodurch

¹⁾ deren Stellung indessen von der R.-D. v. 1566 in einer von den lutherischen Symbolen abweichenden Weise begründet wird. Es giebt nach dieser Kirchenordnung dreierlei verschiedene Diener der Kirche: „Die ersten werden genennet episcopi, welche auf Lateinisch recht und wohl superintendentes, das ist Aufseher nach unserm Deutschen, können genennet werden. Die anderen werden genennet presbyteri oder seniores (Pfarrer und Laienälteste), -- die dritten sind die diaconi". Richter, ev. R.-D. II, S. 290.

²⁾ Die Bewerber sollen zuerst einen Probendienst auf der Pfarrei thun. Richter, ev. R.-Ordn. I, S. 283.

dieser der von den Kirchenoberen gemachten Ordnung seinerseits die Genehmigung giebt), er ernennt die Superintendenten aus drei von der betreffenden Diöcesansynode gewählten und vorgeschlagenen Candidaten und greift überhaupt, ohne strenge Abgrenzung seiner Befugnisse, nachhelfend und bessernd ein, wo es das Bedürfniß der Kirche erfordert.

Ähnlich war der Stand der Dinge eine Zeit lang in Pommern¹⁾, nur daß hier die Mitwirkung des Laienelementes durchaus in den Hintergrund tritt. Im Jahre 1541 hatte der Herzog Philipp die Abhaltung von Synoden der Geistlichkeit verordnet, „damit man sich der Lehre, Ceremonien und anderen Stücke, so noch unrichtig, der Schrift gemäß vergleichen und vereinigen mögte“. Er hatte sich dabei vorbehalten, daß er künftig etliche der fürnehmsten Rätthe dazu verordnen wolle, damit solch Synodus desto stattlicher und fruchtbarer möge vorgenommen und celebrivet werden. Dies wurde jedoch von den Geistlichen abgelehnt. Sie erklärten, es sei von ihnen für gut und nützlich angesehen worden, christliche Synoden zu halten, und baten den Herzog, eine erneuerte Visitation anzuordnen, damit sie ihre Jurisdiction und Kirchengerichte ordentlich mögten haben und halten. Später, 1543, beschloßen sie, jährlich zu einer Synode zusammenzutreten, wobei, um die Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt zu wahren, von ihnen festgesetzt wurde, „daß die Gewalt, Synodos zu verschreiben und unter geistlichen Personen allein zu halten, bei uns sein und bleiben soll“, und daß, wenn der Fürst Gesandte zur Synode schicken werde, denselben nach gehaltener Versammlung die Beschlüsse mit dem Ansuchen um Vollstreckung mitgetheilt werden sollten. — Eine weitere Ausbildung, aber zugleich auch schon Beschränkung erhielten diese Einrichtungen durch die im Jahre 1563 zwischen der Geistlichkeit einerseits und dem Fürsten und den Landständen andrerseits vereinbarte Kirchenordnung. Nach derselben wird das Land in drei Kirchensprengel getheilt, jeder mit einem Generalsuperintendenten an der Spitze. Der Generalsuperintendent hat die gesammte Aufsicht über Lehre, Ceremonien und kirchliche Ordnung, Ordination und Institution der Geistlichen, ferner die kirchliche Gerichtsbarkeit, letztere jedoch in Gemeinschaft mit einem neben ihm stehenden, aus Theologen und Juristen gebildeten Consistorium; die Synoden sind daneben schon sehr reducirt. Jeder Superintendent

¹⁾ Richter, Geschichte der evangelischen Kirchen-Verfassung, S. 123 f.

soll seinen Bezirk in gewisse Circulos theilen und mit den Geistlichen derselben alljährlich Special-Synodos halten. Diese dienen jedoch wie die Generalsynoden, welche mehr nur als Ausnahme erscheinen, hauptsächlich nur dem Zwecke der Visitation, Prüfung der wissenschaftlichen Leistungen, der Lehre und des Lebenswandels der Pastoren 2c. ¹⁾

In beiden Ländern hat dies geistlich = synodale Kirchenregiment gegenüber dem Zuge der Zeit, welcher auf Concentrirung der kirchlichen Leitung in den Händen der autokratischen Territorialgewalten hinausging, nicht Stand halten können. Es ist auch wohl mehr als zweifelhaft, ob wir es zu beklagen haben, daß eine Verfassung nach den Principien der lutherischen Bekenntnisse nicht zu Bestand gekommen ist. Ein pastorales Kirchenregiment würde sicher für die evangelische Kirche von nicht geringeren, sehr leicht aber von größeren Nachtheilen begleitet gewesen sein als das landesherrliche, welches an seine Stelle trat. Heute die Herstellung eines Kirchenregimentes nach den Forderungen der lutherischen Symbole zu unternehmen, würde sich vollends als eine Sache der Unmöglichkeit erweisen.

¹⁾ Richter, R.-Ordn. II, S. 240.

Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo ¹⁾.

Von

Dr. J. Schoeberlein,
Prof. und Consistorialrath in Göttingen.

Gegen die geistige und sittliche Größe Jesu hat sich der betrachtende Blick nie verschließen können. Was er gesprochen, ist so einfach und gemeinfaßlich und doch so hoch und tief zugleich und die Seele im Innersten fassend und überführend, sein Wandel ist so fleckenlos, seine Persönlichkeit steht so erhaben da, und in all seinem Thun waltet neben dem heiligen Ernste so ganz nur die selbstlose, erbarmende, hingebende, hilfreiche Liebe, und diese hohe reine Gesinnung hat er zugleich in Verfolgung und Leiden bis zum Tode am Kreuze so fest und treu bewährt, daß von allen Menschen, welche hienieden lebten, keiner uns höher erscheint als Er, keiner ihm auch nur an die Seite gestellt werden könnte.

Aber sind wir hiemit der Person Jesu gerecht geworden, daß wir von ihm sagen: er ist der größte unter den Menschenkindern? Seine Jünger ahnten, schauten noch Höheres in ihm, sie reden von einer Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, die sie in ihm sahen voll Gnade und Wahrheit. Und was mehr noch ist, er selbst schreibt sich eine höhere Würde über den anderen Menschen zu, nennt Gott seinen Vater im besonderen Sinne und redet von einer Klarheit, die er bei ihm hatte, ehe denn die Welt war, und mit der er ihn wiederum verklären werde. Es sind dieß Worte von unendlichem Gewichte, indem sie, wenn sie nicht Wahrheit wären, seine geistige und sittliche Größe selbst wieder vernichten und ihn tief unter andere Heroen der Menschheit stellen würden, wenn sie aber, wie es nicht anders sein kann, Wahrheit sind, uns in unserm Geist und Gemüth

¹⁾ Des Verfassers Schrift: „Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe“, 1848, enthält bereits die Grundzüge seiner christologischen Anschauung, die hier aber weiter ausgeführt und eingehender begründet ist.

nöthigen, Göttliches in ihm anzuerkennen, das in ihm erschienen. Und die Kirche hat auf Grund dieses seines Selbstzeugnisses und der einstimmigen Aussage seiner Jünger und Apostel, sowie auf Grund ihrer untrüglichen Erfahrung von der erneuernden und beseligenden Macht seines Geistes, ihn auch von Anfang an als den eingebornen Sohn Gottes, welcher uns zu Liebe Mensch geworden, geglaubt und bekannt, und dieß ihr Bekenntniß steht so fest in ihrem Bewußtsein, daß sie selbst mit demselben steht und fällt.

Aber wie haben wir uns diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu vorzustellen?

Es würde wenig Schwierigkeit haben, wenn wir uns das Göttliche in ihm als ein besonderes Maß des göttlichen Geistes denken dürften, welches ihm, sei es bei seiner Geburt oder bei seiner Taufe, mitgetheilt worden. Er würde uns dann als einer der Propheten, als der vor allen anderen mit dem Geiste Gottes begabte Prophet Israels erscheinen. Und auch in der Annahme, die von anderer Seite aufgestellt wird, würde sich die Vereinigung jener Gegensätze erklärlicher darstellen, daß das Göttliche, welches von Anfang an in die Welt gelegt ist, zur bestimmten Zeit in der Person Jesu in die Offenbarkeit und volle Wirklichkeit getreten, und er somit als der vorbestimmte Träger des Göttlichen für die Geschichte der Menschheit anzusehen sei. Wird dort das Göttliche als höhere Gabe an die Menschheit aufgefaßt, so hier als eingeborene Kraft derselben; und es würde nur zu dem Gedanken fortzuschreiten sein, daß jene auch sonst dem Menschen verliehene Gabe Jesu im höchsten Maße verliehen worden, daß diese dem Menschengeschlechte von Natur immanente Kraft des Göttlichen in Jesu zur höchsten Blüthe hervorgebrochen sei.

Es wohnt diesen beiden Ansichten eine Wahrheit auch wirklich inne. Jesus ist wirklich in besonderem Maße mit dem heiligen Geiste gesalbt worden und wird in der heiligen Schrift als der verheißene Prophet, als der Prophet der Propheten bezeichnet. Jesus ist wirklich die geistliche Blüthe der Menschheit, die wahre Mitte der Weltgeschichte, der zweite, der geistliche Adam, welcher ebenso, wie der erste Adam der Anfang ihres natürlichen Lebens gewesen, für sie das Princip ihres geistlichen Lebens geworden. Aber ist hiemit dem Göttlichen in Jesu der volle Ausdruck gegeben? Nicht als bloße Gabe oder Eigenschaft oder Kraft oder Offenbarungsweise tritt uns das Göttliche in dem Bilde entgegen, das uns die heilige Schrift in Jesu vorführt, sondern es tritt uns in ihm persönlich entgegen.

Es wird ihm ein eigenes Sein, das er von Ewigkeit an besitzt, zugeschrieben, wenn es von dem Worte, welches in Jesu Fleisch geworden, heißt, daß dasselbe bereits im Anfang gewesen ¹⁾, und wenn Jesus von sich selbst bezeugt: „Ehe denn Abraham war, bin ich“ ²⁾. Und dieses Sein wird, obwohl göttlicher Art, von dem Sein Gottes wieder unterschieden, wenn Johannes von jenem ewigen Worte einen- theils sagt: „dasselbe war Gott“, und andernteils: „dasselbe war bei Gott“ — also Gott bei Gott, wenn er ferner von ihm als dem ein- gebornen Sohne redet, der ewiglich in des Vaters Schooß ist ³⁾ und bei dem Vater eine Herrlichkeit hatte, ehe denn die Welt war ⁴⁾, und wenn Paulus ihn das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und den Erst- geborenen vor aller Kreatur ⁵⁾, wenn ihn der Verfasser des Hebräer- briefes den Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild (Ge- präge) seines Wesens ⁶⁾ nennt. Und liegt schon in diesen Stellen, daß der Sohn in jener seiner Vorzeitlichkeit nicht als bloßes unpersön- liches Princip aufzufassen sei, sondern als wahrhaft persönliches Wesen, so findet dieß noch seine Bestätigung darin, daß er zugleich als frei wirkend bezeichnet wird, wenn Johannes von jenem Worte, das ewiglich Gott bei Gott ist, weiter aussagt, daß durch dasselbe Alles geschaffen worden und ohne dasselbige nichts gemacht ist, das gemacht ist ⁷⁾, wenn Paulus von jenem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes, dem Erstgeborenen vor aller Kreatur, erklärt, daß in ihm Alles geschaffen sei, daß Alles geschaffen sei durch und zu ihm, und daß er vor Allem sei und Alles in ihm bestehe ⁸⁾. Nicht minder setzt es auch ein persönliches Verhältniß von Ewigkeit an voraus, wenn der Sohn vom Vater gesendet wird, und wenn Jesus gleicherweise von seinem Ausgang vom Vater und seiner Rückkehr zum Vater redet ⁹⁾.

Was hier in den Schrift-Aussagen vorliegt, das steht nicht min- der aber auch zugleich in wesentlichem Einklang mit dem Wesen und Leben Gottes, wie die Kirche dasselbe, gleichfalls auf Grund der Schrift, auffaßt und erkennt. Würden wir in Gott nur einen Gesetz- geber zu verehren haben, welcher der Menschheit eine bestimmte Le- bensordnung vorgeschrieben, und, wenn sie dieselbe in tugendhaftem Sinne erfüllt, dafür die ewige Seligkeit verheißen hat, dann möchte es, um die davon abgewichene Menschheit wiederum auf den Weg des

¹⁾ Joh. 1, 1. — ²⁾ Joh. 8, 58. — ³⁾ Joh. 1, 18. — ⁴⁾ Joh. 17, 5. — ⁵⁾ Col. 1, 15. — ⁶⁾ Hebr. 1, 3. — ⁷⁾ Joh. 1, 3. — ⁸⁾ Col. 1, 16. — ⁹⁾ Joh. 8, 42; 16, 28.

Rechtes und der Tugend zurückzuführen, genügen, daß Gott auf einen der Menschen ein besonderes Maß seines Geistes in Erkenntniß und heiliger Kraft herabsendete, damit er als Prophet und Messias durch Lehre und Beispiel den Andern auf dem Wege der Tugend voringe. Vollends wenn man in Gott nur die Kraft und das Leben sieht, welches die gesammte Welt durchdringt und in der zunehmenden Bildung und Sittlichkeit der Menschheit allmählich Selbstbewußtsein gewinnt, wenn man Gott also nicht einmal eine persönliche und selbstständige Existenz über der Menschheit zuerkennt, da mag man wohl schöne Worte von dem Göttlichen oder von dem Sein Gottes in Jesu machen, aber, nahe besehen, ist dann Jesus doch anders nichts als ein bloßes Menschenkind, wie wir Andern, und nur ein höheres natürliches Maß der Begabung ist's, was ihn vor uns auszeichnet und ihm eine über Alle hervorragende Stellung im Entwicklungsgange der Menschheit zuweist. Hingegen die christliche Gemeinde kennt und hat einen andern Gott, einen lebendigen, persönlichen, welcher frei als ein Herr über allen seinen Creaturen steht. Und diese seine Herrschaft ist keine Herrschaft der bloßen Macht noch des starren Gesetzes, sondern das eigenste Leben seines Wesens ist die Liebe, und er hat, da er uns schuf, uns zur Kindschaft bestimmt, um mit uns zu handeln als ein Vater mit seinen Kindern. Wie anders kann diese seine Liebe sich selbst genügen, wie anders diese unsere Kindschaft Wahrheit und Leben werden, als indem er, in unser geschöpfliches Wesen niedersteigend, sich persönlich mit uns einigt? Und nachdem wir durch die Sünde in Finsterniß und Tod gestürzt sind, wird er da wohl, wie wir es freilich nicht anders verdienten, seine Kinder sich selbst überlassen haben? Oder hätte das uns etwa aus den Stricken der Finsterniß retten können, und könnte die Macht des Todes dadurch zerbrochen werden, daß er uns einen mit höheren Gaben der Erkenntniß und Tugend ausgerüsteten Mann zum Muster und Führer hinstellte? Nein, hier kann nur die Liebe persönlich retten, und nur darin, daß sie ihren Kindern auch in's Elend nachfolgt, findet sie Genüge. Dieselbe Liebe, welche ewiglich in Gott den Sohn gezeugt und uns im Wilde des Sohnes geschaffen hat, sie ist es auch, welche in ihrem Herzen ewiglich den Rathschluß gefaßt hat, unser sich zu erbarmen, und den Sohn in die Welt gesandt, um uns, die wir ohne ihn verloren wären, zu erlösen¹⁾. Der Sohn aber nahm, wie er allen Willen des Vaters

¹⁾ Joh. 3, 16.

ausführt, auch diesen Rathschluß der Erlösung in ewigem Erbarmen der Liebe auf und verließ den Schooß des Vaters, Er, der Eingeborene, um die Natur seines geschaffenen, aber abgefallenen Ebenbildes anzunehmen und, in sich selbst dieß Bild nach seiner Wahrheit wiederherstellend, uns in die Kindschaft Gottes wieder zurückzuführen. Und der heilige Geist, welcher in Gott und seinem Reiche das vermittelnde Band der Liebe bildet, führte durch seine göttliche Kraft den ewigen Sohn in die Menschheit ein, um auch in dieser Zeitlichkeit für ihn die Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater und die Ausrichtung seines Erlösungswerkes zu vermitteln.

So hat der Erlösungsrathschluß Gottes seine Wurzeln in der dreieinigen Liebe Gottes selbst. Schon von Ewigkeit an, da Gott den Gedanken der Schöpfung in seinem Herzen getragen, ist die Lust seiner Weisheit bei den Menschenkindern ¹⁾. Ewiglich ruht der Liebesblick des Vaters im Sohne auf dem Menschen, dem Werk seines Wohlgefallens. Und der Sohn, das Princip der Offenbarung im göttlichen Wesen, führt von Ewigkeit an sein Leben nicht in sich selbst, sondern in der Hingabe seines Herzens und Wesens an die Menschheit, welche ewiglich in der Herrlichkeit seines Bildes vor seinem Geist und Gemüth steht; dergleichen schaut er ewiglich die Menschheit nicht anders denn in der seligen Vereinigung mit ihm, ihrem Urbilde, auf daß sie das Bild seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit wiederstrahle in der Liebe ²⁾. Die Gottmenschheit des Sohnes ist insofern schon ein ewiges Verhältniß — wie denn auch die oben von der ewigen Persönlichkeit des Sohnes angeführten Stellen der heiligen Schrift ihr volles Verständniß erst von hier aus empfangen. Und wenn wir diese ewige Gottmenschheit auch im Unterschied von ihrer zeitlichen Verwirklichung als eine ideelle bezeichnen, so ist dieß doch nicht in dem Sinne eines bloßen Gedankens oder abstrakten Rathschlusses zu verstehen, sondern in jener vollen Kraft des Lebens, wonach die Ideen eben die letzte, höchste Ursache aller Wirklichkeit und insofern das Allerrealste sind. Daher denn, als Gott den Menschen auf Grund jener ewigen Zuvorversehung in dem Gottmenschen in's Dasein gerufen hatte, darf es uns nicht wundern, daß er, wie die Schrift uns berichtet, im Garten des Paradieses, darein er ihn gesetzt, mit ihm wandelte und redete. Diese paradiesische Offenbarung Gottes an den Menschen ist nur die erste irdische Aeußerung jenes ewigen Dranges

¹⁾ Spr. 8, 31. — ²⁾ Eph. 1, 4—10.

der göttlichen Liebe, zu wohnen bei seinen Menschentindern. Durch die Sünde aber ist dieser Liebesdrang Gottes zur Menschheit nicht aufgehoben, sondern nur nach dem hiedurch veränderten Stande derselben hinsichtlich der Weise der Ausführung verändert und dadurch vielmehr gekräftigt, vertieft und bestätigt worden ¹⁾. Und wenn Gott der Herr dann bei Abraham einkehrte, wenn er mit Moses aus dem brennenden Busch und unter den Donnern des Sinai redete, wenn er in der Wolken- und Feuerssäule seinem Volke voranging ²⁾ und durch den Engel seines Bundes Aufträge und Verheißungen, durch seinen Geist Weissagungen des Heils an Auserwählte seines Volkes ergehen ließ ³⁾, um dasselbe auf die Erfüllung desselben vorzubereiten, so sind dieß alles nur bedeutsame Vorspiele für eine wesentliche Einkehr und für ein bleibendes Wohnen und Wandeln in unserm Fleische. Als aber die Zeit erfüllet war, als sich die Unzulänglichkeit aller menschlichen Kraft und Weisheit, die Macht der Sünde zu brechen, geschichtlich erwiesen hatte, als im Staats- und Culturleben der Völker Alles dahin gediehen war, dem Zeugniß von der Gnade Gottes Bahn in die Herzen zu öffnen, als vor Allem sich der Herr in seinem erwählten Volke Israel durch die Ordnungen seines Gesetzes und durch die Verheißungen der Propheten eine angemessene Wohnung bereitet hatte, da erschien der Sohn Gottes selbst im Fleisch, um, mit uns ein Leben im Fleische bis in den Tod durchlebend, durch Aufnehmen aller Folgen unserer Sünde im Gehorsam der Liebe die Schuld und Macht der Sünde für uns zu tilgen.

Wie ist nun dieser wunderbare Vorgang, daß Gottes Sohn Mensch, Mensch im Fleisch, geworden, zu denken?

Daß solches nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Natur geschehen, daß der Sohn Gottes nicht von dem Geblüte, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes konnte geboren werden, dieß bedarf wohl keiner weiteren Begründung. Denn abgesehen davon, daß auf diesem Wege Jesus von Geburt an hätte an unserer Sündhaftigkeit Theil nehmen müssen, während er doch gekommen war, um in der Natur des Fleisches die Macht der Sünde zu brechen, so lag die Sache hier ja nicht also wie bei der gewöhnlichen Entstehung menschlichen Wesens, wo das Ich, das nach Gottes Willen in die Welt treten soll, vorher überhaupt noch gar nicht vorhanden gewesen. Sondern hier ist dieses Ich schon

¹⁾ 1 Petr. 1, 19. 20. Offenb. 13, 8. — ²⁾ 1 Cor. 10, 4 u. — ³⁾ 1 Petr. 1, 11.

vorhanden, vorhanden in dem Sohne Gottes, welcher von Ewigkeit in göttlicher Gestalt war, aber, uns zu Liebe sich selbst entäußernd, Dienestgestalt annahm, um, uns gleich werdend, uns ihm gleich zu machen.

Ebenso wenig konnte sich die Menschwerdung in der Weise vollziehen, daß sich der Sohn Gottes mit einem bereits entstandenen Menschen verbunden hätte. Denn in diesem Falle würde eine Doppelpersönlichkeit gesetzt werden, indem in Jesu das Ich des ewigen Sohnes Gottes und das Ich eines bereits zeitlich vorhandenen Menschen vereinigt wären. Die Doppelheit des Ich könnte man in diesem Falle nur dadurch vermeiden, daß man die Einwohnung des Sohnes Gottes auf einen steten geistlichen Einfluß beschränkte, welchen Gottes Sohn auf diesen erkorenen Menschen ausübte. Aber dieß wäre doch im Wesentlichen keine andere Auffassung als jene, von uns schon oben beurtheilte, die in Jesu einen vom heiligen Geiste in besonderem Maße erfüllten Menschen sieht, und eine wirkliche Menschwerdung könnte man es nicht nennen.

Nein, nicht einen Menschen nahm der Sohn Gottes an, da er Mensch ward, sondern menschliche Natur. Eben aber indem er in menschliche Natur eintrat, so konnte er darin nicht mit göttlichem Selbstbewußtsein stehen — denn Persönlichkeit und Natur bilden eine harmonische Einheit im Wesen, und durch die Art der Natur ist die Art des Bewußtseins bedingt, wie umgekehrt —, sondern er konnte darin allein mit menschlichem Selbstbewußtsein stehen. Um wahrhaft menschlichen Wesens zu werden, mußte er sich in der Annahme der menschlichen Natur zugleich als menschliches Ich setzen. Während er von Ewigkeit als göttliche Person in dem heiligen Lebenskreise der göttlichen Dreieinigkeit gestanden, mußte er nun menschliche Person werden in menschlicher Natur des Fleisches, damit er, aller Dinge, vor Allem im Bewußtsein, uns gleich werdend, barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott, zu versöhnen unsere Sünden ¹⁾.

Dieß geschah durch die Macht des Vaters in der Kraft des heiligen Geistes. Die Jungfrau Maria war die Erforene aus dem sündigen Menschengeschlechte, welche die Mutter des Herrn werden sollte, sie, entsprossen aus dem erwählten Geschlechte David, in ihrer Demuth und in ihrem Glauben voll heiliger Empfänglichkeit für diese

¹⁾ Hebr. 2, 17.

Gabe aus dem Schooß des ewigen Gottes. Der heilige Geist kam über sie und die Kraft des Höchsten überschattete sie. Und sie empfing und gebar den Eingebornen des Vaters als ein armes Menschenkind ¹⁾).

Er ward uns gleich in Allem. Nicht einen Scheinleib nahm er an, sondern einen wirklichen Leib, den Leib der Creatur, auch nicht einen Leib paradiesischer Art, geschweige einen Leib der Verklärung; denn wie hätte sich ein solcher in diese Fleischswelt organisch eingliedern, wie für uns des Todes sterben können! Sondern ein Leib des Fleisches war es, unserem jetzigen Leibe gleich, wachsthümlich durch die Jahre sich entwickelnd, behaftet mit allen Bedürfnissen, Mängeln und Gebrechen des irdischen Daseins, ja behaftet mit dem Reime des Todes, um in Wahrheit für uns den Sold der Sünde zu tragen, um für uns leiden und sterben zu können.

Doch nicht bloß im Leibe bestand das Menschliche, das er annahm, während etwa an die Stelle der menschlichen Seele sein ewiges Gottes-Ich getreten wäre. Ist doch eben die Seele das Eigenste des Menschen, der Träger seines Ich selbst! Und ohne daß er zugleich menschliche Seele geworden, wäre seine Menschwerdung bloßer Schein gewesen. Dieß erhellt auch auf's deutlichste aus Allem, was uns die Schrift von ihm berichtet. Er lernte, dachte, forschte und nahm zu, wie an Alter so an Weisheit; er theilte unsere Gefühle der Freude und Trauer, er hatte menschliche Neigungen und Bestrebungen und schritt vom dunkeln Drange des Guten fort bis zur klaren Erfassung und festen Verfolgung seines Lebenszieles. So ward er uns ganz gleich, wie am Leibe, so an der Seele, nur mit dem Einen Unterschiede, daß er, weil nicht auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung, sondern durch die Kraft des heiligen Geistes Mensch geworden, die sündliche Neigung, die aller Adamskinder Erbtheil ist, in seine Natur nicht überkam, sondern daß er als ein neuer, als der geistliche Adam des Geschlechtes von angeborener sündlicher Neigung frei, daß er ebenso von Natur rein war, wie der erste Adam rein aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen war.

Aber wenn nun Jesus so, die Sünde abgerechnet, uns an Leib und Seele gleich geworden, ist dann wohl an die Stelle unseres Geistes sein göttliches Wesen getreten? Auch dieß müssen wir verneinen. Der schöpferische Geist aus Gott, welcher uns als Princip des

¹⁾ Luc. 1 35. Matth. 1, 18. 20

Lebens in unser Wesen eingesenkt ist, gehört mit zur Integrität desselben. Denn eben durch seine naturhafte Immanenz in unserer Seele erhebt sich unser Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, empfängt unser Denken und Wollen das Gepräge der Vernunft und Freiheit und erlangen wir das Vermögen der Gottesgemeinschaft. Wenn mithin Jesus an diesem Höchsten, was das Menschenwesen in sich trägt, an dieser Grundkraft alles geistigen und geistlichen Lebens nicht Theil gehabt hätte, wie hätte er der Edelste unter den Menschenkindern werden, wie hätte er in seiner Person die Blüthe der Menschheit darstellen können?

So ist Jesus also wahrer Mensch, Mensch im vollen Sinne gewesen. Und dieser Mensch Jesus ist kein anderes Ich als das Ich des ewigen Sohnes, welches in ihm Mensch geworden.

Ist denn nun aber von seinem göttlichen Wesen in diese seine menschliche Existenzform nichts übergegangen? Wenn man hierunter dieß verstehen wollte, daß Jesus während seines Wandels auf Erden neben seinem menschlichen Fühlen, Denken, Sinnen, Wollen und Wirken noch ein göttliches Fühlen, Denken, Sinnen, Wollen und Wirken in sich getragen habe, so müßten wir dieß bestreiten. Denn die Wahrheit der Menschheit Jesu würde nothwendig dadurch beeinträchtigt werden, wenn in dem irdischen Menschen Jesus mit seiner menschlichen Natur seine göttliche in selbstbewußter Wirksamkeit vereinigt gewesen wäre. Und dieser Vorwurf trifft jede Weise, in der man diese Vereinigung sich denken möchte. Nimmt man an, daß beide mit einander vermischt und so in Eine Natur verwandelt worden seien, so wäre Jesus nicht sowohl Gottmensch, als vielmehr ein Mittleres zwischen Gott und Mensch, von welchem eine klare Vorstellung sich zu machen unmöglich wäre. Und nimmt man an, daß sie in Jesu getrennt neben einander bestanden hätten, so würde in ihm eine doppelte Persönlichkeit gesetzt, die das Eine hienieden mit göttlichem, das Andere mit menschlichem Bewußtsein und Willen gethan hätte, und hiemit ginge ein einheitliches Bild von der Person Jesu verloren.

Aber auch wenn man die Vereinigung in der Mitte zwischen Vermischung und Trennung, was an sich die richtige Weise wahrer Vereinigung ist, auffaßte, so wäre es doch ein Fehlgriff, sie in das irdisch-zeitliche Leben Jesu legen zu wollen. Dieß tritt zumal dann deutlich hervor, wenn man für diese Vereinigung die gleichfalls an sich richtige Consequenz zieht (die auch von der lutherischen Kirche in der Concordienformel gezogen worden ist), daß hiebei eine lebendige Mit-

theilung von Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur stattgefunden. Denn mag man mit den schwäbischen Theologen (in dem zu Anfang des 17. Jahrhunderts hierüber entstandenen Streite) annehmen, daß Jesus, während er mit den Kräften seiner menschlichen Natur sein Erlösungswerk verrichtet, insgeheim mit den Kräften seiner göttlichen Natur Himmel und Erde fortregiert habe, oder mit den heftischen Theologen, daß sich Jesus zwar des Gebrauchs seiner göttlichen Natur, obwohl er sie besaßen, im Allgemeinen begeben, aber in besonderen Fällen, wie bei den Wundern, sie habe hervortreten lassen, — in beiden Fällen wird das Bild Jesu als eines wahren Menschen dadurch getrübt. Denn während dort der Gegensatz des Offenbaren und Geheimen etwas Unklares und Magisches in die Person Jesu bringt, so bringt hier die Willkür des Gebrauchs überdies etwas Unruhiges in sein Wirken.

Nein, will man die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes in der Menschwerdung als eine wahre auffassen, so muß man zu der Konsequenz fortgehen, daß er seine himmlische Herrlichkeit ¹⁾, ja selbst seine göttliche Gestalt ²⁾, d. i. seine göttliche Weise des Seins, Denkens und Wirkens dahinten gelassen, sie nicht in den Zustand seiner irdischen Knechtsgestalt mit hereingenommen habe. Jesus war hienieden nicht allmächtig, obwohl er große Wunder verrichtete und auch in die Ferne zu wirken vermochte ³⁾. Hat er doch seinen Jüngern die Verheißung gegeben, daß sie noch größere Werke denn er thun sollten ⁴⁾, und die Kraft zu seinen Wundern hat er selbst sich von seinem Vater erbeten ⁵⁾. Ebenso wenig besaß er hienieden Allgegenwart, sondern er ist erst in den Himmel gefahren, um Alles zu erfüllen ⁶⁾. Und auch allwissend ist er nicht gewesen, obwohl er tiefer blickte als andere Kinder des Fleisches ⁷⁾; denn der Tag des Gerichtes war ihm hienieden verborgen, er wußte so wenig davon als die Engel, allein sein Vater ⁸⁾. So wenig er etwas hienieden mit göttlicher Macht gethan, so wenig mit göttlichem Verußtsein und Willen. Ueberhaupt ist nichts in seinem Leben zu finden, was die Grenzen menschlicher Natur, sofern dieselbe in ihrer Reinheit und geistlichen Kraft aufgefaßt wird, überschritten hätte, und was nicht auch die Seinigen, obwohl nur durch ihn, den geistlichen Adam, und in der von seiner Centralstellung verschiedenen Weise, ihm nachthun und nachleben könnten.

¹⁾ Joh. 17, 5. — ²⁾ Phil. 2, 6. 7. *μορφῇ*. — ³⁾ Matth. 8, 5—13. — ⁴⁾ Joh. 14, 12. — ⁵⁾ Joh. 10, 25. 37. 11, 41. — ⁶⁾ Eph. 4, 10. — ⁷⁾ Joh. 2, 25. — ⁸⁾ Marc. 13, 32.

Eben hiemit hat der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung das Wesen der Liebe bewährt, deren Hingabe in ihrer vollkommenen Theilnahme und Mittheilung durchaus von Selbstverleugnung begleitet ist.

Aber wie weit geht diese Selbstverleugnung der göttlichen Liebe, diese Selbstentäußerung (*Kenosis*, *Kenose*) ¹⁾ des Sohnes Gottes in seiner Menschwerdung?

Man hat in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt, der Sohn Gottes habe, indem er Mensch wurde, seine Gottheit wirklich aufgegeben, sei während der Zeit seines irdischen Wandels, etliche Jahrzehnte lang, überhaupt gar nicht mehr Gott gewesen, so nämlich, daß während dieser Zeit der Vater aufgehört habe, den Sohn zu zeugen, und der Sohn, den heiligen Geist von sich ausgehen zu lassen, sowie Himmel und Erde mit dem Vater und dem heiligen Geiste zu regieren; vielmehr habe der Sohn erst bei seiner Erhöhung vom Vater das Gottsein wieder als Lohn für sein Erlösungswerk im Fleische empfangen ²⁾. So bereitwillig wir aber in dieser Theorie die Entschiedenheit der Tendenz anerkennen, mit der Selbstentäußerung in dem Liebesakte der Menschwerdung Ernst zu machen und von der irdischen Person des Menschen Jesus alles Hineinspielen göttlichen Bewußtseins und Wirkens fern zu halten, so können wir doch nicht anders, als dadurch eine andere Seite im Wesen der Liebe, die nicht minder wesentlich ist, gefährdet erachten, jene nämlich, wonach die Liebe bei allem Ernst der Selbsthingabe doch sich selbst an den Andern nicht aufgibt, vielmehr auch in der tiefsten Selbstverleugnung ihr Wesen selbst, sowie ihre natürliche und sittliche Individualität festhält, wie sie denn auch in ihrer Barmherzigkeit und Gnade durchaus ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit behauptet und bewahrt.

Daß der Sohn Gottes vom Vater gezeugt wird und daß der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgeht, ist ein im Wesen der Gottheit selbst begründetes Verhältniß, wie dieß die kirchliche Lehre von der Trinität darlegt. Darin kann somit nimmermehr ein „Stillgestelltwerden“ der einen oder anderen Seite eintreten. Gehört doch das Zeugen zum Wesen des Vaters, und er hat den Sohn nicht blos gezeuget, er zeugt ihn ewiglich (nach der Lehre der Schrift und Kirche); wäre mithin der Vater noch Vater, wenn er aufhörte, den

¹⁾ Phil. 2, 7. *ἐαυτὸν ἐκένωσε*. — ²⁾ Weß, die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel. Basel 1856.

Sohn zu zeugen? Und müßte das Wesen des heiligen Geistes sich nicht verändern, wenn er nur noch vom Vater, nicht mehr zugleich vom Sohne ausginge? Ist die Dreieinigkeit, wenn der Sohn auf einige Zeit aus diesem Wesensverhältniß heraustritt, nicht selbst auf so lange zur Zweieinigkeit geworden? Und ist eine Zweieinigkeit noch die wahre Gottheit? So wird durch jene Lehre der absoluten Kenosis das Wesen der göttlichen Trinität beeinträchtigt. Und dasselbe gilt vom trinitarischen Walten. Alles Walten Gottes in der Erhaltung und Regierung der Welt geschieht vom Vater, durch den Sohn, im heiligen Geiste. Da kann nun nicht das „Durch“ des göttlichen Waltens, wie es die Folge von jenem Heraustrreten des Sohnes aus dem göttlichen Lebenskreise der Fall wäre, eine Zeit lang unterbleiben; denn die Erhaltung des Bestehenden ist ein währendes Wirken Gottes, das sich eben wesentlich in dieser dreifachen Form vollzieht. Noch aber kann dasselbe einstweilen vom Vater oder vom heiligen Geiste übernommen werden, weil diesen anderen Personen der Gottheit im Unterschied vom Sohne bereits ihre bestimmte Stellung im göttlichen Walten zukommt, und weil überhaupt dieses Wechselverhältniß des „Von“, „Durch“ und „In“ in dem immanenten Verhältniß der göttlichen Personen unter einander begründet ist.

Aber nicht blos mit dem trinitarischen Wesen und Walten streitet jene Annahme einer absoluten Kenosis, sondern auch mit dem Wesen des Sohnes als absoluter Persönlichkeit, als Gott, der er mit dem Vater und dem heiligen Geiste ist. Zwar hat der Sohn sein Leben nicht aus sich selbst, sondern hat es vom Vater empfangen. Aber der Vater hat ihm doch zugleich gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, und hiemit, wie der Vater absolut, Gott zu sein. Wie kann nun der Sohn aufhören, absolut, Gott zu sein, und sein göttliches Selbstbewußtsein erlöschen lassen? So wenig Gott, indem er absolute Liebe ist, je aufhören kann, dieses sein sittliches Selbst zu bewahren, d. i. gut, Liebe zu sein, so wenig kann er, indem er absoluter Geist ist, dieses sein metaphysisches Selbst aufgeben, d. i. absoluter Geist, Gott zu sein. Dieß wäre nicht Selbstentäußerung, sondern Selbstverwandlung.

Die gleiche Undenkbarkeit stellt sich uns dar, wenn wir auf die formelle Seite der Sache blicken. Daß der Sohn vom Vater gezeugt wird und der heilige Geist von beiden ausgeht, sowie daß der Sohn mit dem Vater und heiligen Geiste Himmel und Erde regiert, ist weder ein von Uran abgeschlossenes, noch ein durch ein zeitliches Nacheinander

werdendes, sondern ein in ewiger Gegenwart bestehendes und sich ewiglich vollziehendes Verhältniß. Wie kann nun diese ewige Gegenwart, die selbst keinen zeitlichen Verlauf durch Jahre hat, etliche und dreißig Jahre lang unterbrochen werden? Hieße dieß nicht, in die Ewigkeit die Zeit hineintragen? Wenn auch in der Ewigkeit, insofern sie lebendiges Sein ist, immerhin Entfaltung besteht, die nicht ohne ein gewisses Nacheinander gedacht werden kann, so ist doch dieses wesentlich anderer Art als das der Entwicklung, wie sie im Zeitleben stattfindet. Die Ewigkeit hat, wie ihr eigenes Leben, so ihre eigenen Gesetze des Lebens, und diese können nicht durch das irdische Zeitleben unterbrochen und vorübergehend aufgehoben werden. Wenn der Sohn Gottes als Mensch in die Zeit eintritt, da allerdings erfährt und durchlebt er mit uns den irdischen Zeitverlauf in der allmählichen Entwicklung menschlichen Wesens, aber nimmermehr kann er in seinem göttlichen Sein selbst das Nacheinander des Zeitlesbens zeitlich erfahren und durchleben, ohne daß die Ewigkeit seines Lebens, die mit seiner Gottheit selbst gegeben ist, ohne daß die Ewigkeit der Gottheit überhaupt dadurch beeinträchtigt, ja aufgehoben würde.

So stößt die Lehre von der absoluten Kenosis des Sohnes Gottes in der Menschwerdung auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Dieß hat man von anderer Seite gefühlt ¹⁾ und, die äußerste Konsequenz, daß der Sohn Gottes sein göttliches Wesen selbst aufgegeben habe, scheinend, sich darauf beschränkt, anzunehmen, er habe sich nur seiner göttlichen Herrlichkeit begeben, während er jedoch nicht aufgehört habe, im Besiz des göttlichen Wesens zu stehen. Diese Ansicht hat auf den ersten Blick etwas Plausibles und scheint auch in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift zu stehen, wenn Jesus von einer Klarheit redet, die er vor Grundlegung der Welt beim Vater gehabt, auf Erden aber nicht besitze, doch einst wieder vom Vater zurückerempfangen werde. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß die heilige Schrift selbst noch weiter geht und auch von einer göttlichen Gestalt, vom Gottgleichsein redet, dessen sich der Sohn Gottes für die Zeit seines irdischen Wandels entäußert habe. Wenn man nun dort die Worte so verstehen wollte, daß das Dahintenlassen der Herrlichkeit ein wirkliches zeitweises Aufhören derselben in sich schliesse, so müßte man zu derselben Konsequenz auch hinsichtlich des Gottgleichseins fort-

¹⁾ Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie, 1845. Christi Person und Werk, 1855.

schreiten. Und es ist somit diese Beschränkung der Kenosis zum mindesten nicht schriftgetreuer als jene absolute Fassung derselben. Aber auch in der Sache selbst liegen nicht geringe Schwierigkeiten. Denn wo besteht die Grenze zwischen der Herrlichkeit des göttlichen Wesens und dem göttlichen Wesen selbst? Man will sie dahin feststellen, daß der Sohn Gottes nur seine göttlichen Eigenschaften, aber nicht seine göttlichen Wesensbestimmtheiten aufgegeben habe, und zu jenen rechnet man seine Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart, zu diesen aber seine Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. f., also die sittliche Beschaffenheit seines Wesens. Allein, abgesehen von der Willkür in der Veränderung des Sprachgebrauchs, indem wir auch Gottes Heiligkeit, Wahrheit u. s. f. zu seinen Eigenschaften zu zählen pflegen, so ist nicht einzusehen, wie der Sohn Gottes, wenn er die Absolutheit seines Wissens und Könnens aufgibt, hingegen in seinem Erkennen und Wollen die Lebensform des Absoluten beibehalten könne. Die Absolutheit ist eben das, was das Göttliche zum Göttlichen macht. Wenn sich absolutes Wissen und Können nicht mit der Selbstentäußerung verträgt, wie könnte sich die Absolutheit im Erkennen und Wollen damit vertragen? Mit dem Wesen der fleischlichen Creatur verträgt sich Absolutheit überhaupt nicht. Und auch des Sohnes Gottes Heiligkeit, Wahrheit 2c. muß, ohne daß sie darum aufhörte, heilig, wahr 2c. zu sein, doch in seiner Erniedrigung zum Menschen Jesus creatürliche, menschliche Form annehmen. Dieß bestätigt sich uns auch, wenn wir die Anwendung davon auf das Leben Jesu machen. Wie läßt sich's z. B. denken, daß der Sohn Gottes hienieden aufgehört habe, Alles zu wissen, was er wußte, und angefangen, nichts mehr zu wissen, um sich nach und nach wieder Wissen zu erwerben? Hingegen, wenn Jesus mit absoluter, mit göttlicher Heiligkeit im Fleische gestanden wäre — was übrigens die heilige Schrift geradezu leugnet ¹⁾ —, wie hätte die Versuchung, die an ihn hinangetreten und hinan treten mußte, für ihn in Wahrheit eine Versuchung sein können, da doch Gott unversuchlich zum Bösen ²⁾ ist?

In der gleichen Weise künstlich ist das Verfahren, womit man das Aufgeben der Herrlichkeit im göttlichen Wirken des Sohnes Gottes zu erklären sucht. Man stellt den Satz auf, daß der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung sein ewiges demiurgisches Wirken (in der natürlichen Erhaltung und Regierung der Welt) in ein Heils-

¹⁾ Matth. 19, 17. Hebr. 5, 8. — ²⁾ Jak. 1, 13.

wirken umgesetzt habe und daß er seitdem die Welt nur in der Weise erhalte, daß er sie mit Gott versöhne. Nun ist ja wohl die Sühnung eine geistliche Erhaltung der Welt. Aber wenn man mit diesem Gedanken Ernst machen wollte, so müßte man die Consequenz ziehen, daß das specifische Wirken des Sohnes schon von Ewigkeit an diese geistliche Form gehabt und in der Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung und nur in ihr bestanden habe. Aber anzunehmen, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung in der natürlichen Schöpfung und Erhaltung der Welt mitwirkend gewesen, aber mit seiner Menschwerdung dieses natürliche Wirken aufgegeben und statt dessen die geistliche Wirksamkeit der Erlösung angetreten habe, dieß zerreißt die Einheit des göttlichen Wirkens und beruht zugleich auf einer Verkennung der grundlegenden Bedeutung, welche dem natürlichen Wirken Gottes in wählender Weise für sein geistliches zukommt. Hat der Sohn Gottes, wiewohl der Rathschluß seiner Menschwerdung zur Erlösung der Menschheit von Ewigkeit bestanden, dennoch vor seiner wirklichen Erscheinung im Fleische am demiurgischen Wirken Gottes Theil genommen, so muß dasselbe, wenngleich wie von Anfang an in grundlegender Einheit mit seinem mittlerischen Wirken, für ihn auch noch über die Zeit des Heils hinaus bis in die Vollendung fortwähren.

So nöthigt jene Annahme einer bloß theilweisen Selbstentäußerung zu Vermittlungen, welche vor dem Forum strenger Wissenschaft nicht bestehen. Und in welche Schwierigkeiten verwickelt man sich überdieß in Bezug auf das Göttliche im Menschen Jesus! Muß man doch, wenn man den Sohn Gottes in seiner Menschwerdung Gott geblieben sein läßt, annehmen, daß diese seine Gottheit mit dem Eintritt derselben in den Zustand gänzlicher Bewußtlosigkeit gesunken sei, um sich allmählich erst wieder zum klaren Gottesbewußtsein zu erheben. Und wie verträgt sich dann in der weiteren Entwicklung Jesu sein in seinem ganzen inneren Leben unverändertes Gottesbewußtsein mit dem nach allen Seiten creatürlichen Selbstbewußtsein seiner irdischen Persönlichkeit? Diese Schwierigkeiten, in welche sich die Lehre von einer beschränkten Kenosis verwickelt, sind fürwahr kaum geringer, als die der absoluten Kenosis-Lehre entgegenstehen; und doch entgeht man durch die Darangabe der Consequenz in der Selbstentäußerung nicht einmal der schon oben als unerträglich erkannten Nothwendigkeit, daß durch die zeitliche Menschwerdung die Ewigkeit in ihrem specifischen Lebensgange unterbrochen und zerrissen werde.

Das rechte Verständniß von der Einheit des Göttlichen und

Menschlichen in Jesu ergiebt sich uns aus dem Wesen der Liebe. In ihrem Wesen liegt es, am Leben des Anderen, des Geliebten, Theil zu nehmen. Und die göttliche Liebe vermag dieß nach der Absolutheit ihrer Stellung zur Creatur in der absoluten Weise, daß sie die Natur selbst ihres creatürlichen Ebenbildes annimmt. Der Sohn Gottes lebt hienieden als der Menschensohn Jesus, wahrhaft und rein als Mensch im Fleische, mit menschlichem Bewußtsein und Willen, nach den Gesetzen irdisch=zeitlichen Daseins. Soweit stimmen wir der obigen Kenosis-Lehre bei. Aber wir achten dabei zugleich auf die wesentlichen Schranken der Liebe. Und diese bestehen darin, daß die Liebe, während sie in hingebendster Weise an dem Anderen Theil nimmt, doch nicht an ihn ihr Wesen und in demselben ihre natürliche und sittliche Individualität aufgibt, sondern dieselbe vielmehr bewahrt, um durch Mittheilung derselben in ihrer Theilnahme sein Wesen zu ergänzen und auf diesem Wege die volle gegenseitige persönliche Vereinigung herbeizuführen, die der Liebe höchstes, letztes Ziel ist. Deshalb — und darin weichen wir von jener Kenosis-Lehre ab — ist jenem Satze der andere zur Seite zu stellen, daß der Sohn Gottes, indem er Mensch wird, doch sein Gottes=Wesen selbst und die damit verknüpfte ewige demiurgische Wirksamkeit keineswegs aufgibt, sondern mit göttlichem Bewußtsein und mit göttlicher Kraft ewiglich im Himmel mit dem Vater und heiligen Geist Alles regiert.

Um dieß zu verstehen, muß man die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Existenzform zunächst nicht in dem Selbstbewußtsein des irdisch=zeitlichen Menschen Jesus auffuchen, sondern da, wovon die Menschwerdung ausgeht, in dem Sohne Gottes, welcher in Jesu Mensch geworden ist. Da der Sohn Gottes als ewiger Logos den Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen und zur Gottesgemeinschaft angelegt hat, so besteht nach der Kraft der Liebe, wie wir oben gesehen haben, ewiglich bereits in ideeller Weise eine Vereinigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit, indem der Sohn Gottes sich selbst nicht anders will, denn in der Einheit mit seinem creatürlichen Ebenbilde, der Menschheit, und diese nicht anders will und schaut, als in der Einheit mit sich selbst. Wie nun alles Creatürliche, das von Gott in Ewigkeit gedacht und gewollt ist, mit innerer Nothwendigkeit in die Zeit und in die Existenz des Fleisches eintritt, um in ihr Wirklichkeit zu gewinnen, so gilt dasselbe auch von jener ideellen Menschheit des Sohnes Gottes: ihre Erscheinung im Fleische ist nur die

zeitliche Offenbarung und Verwirklichung jenes ewigen Verhältnisses. Und daß sie, nachdem der Mensch durch die Sünde von Gott abgefallen ist, ihm selbst, um diese verderbliche Scheidung aufzuheben, in die Folgen seiner Sünde bis zum Tode nachzugehen sich nicht scheut hat, dieß ist nur die Rundwerdung der ganzen Höhe und Tiefe, Kraft und Wahrheit der Liebe, die das Herz des Sohnes ewiglich gegen die Menschheit erfüllt und bewegt. Diese Verzeitlichung der ewigen Menschheit des Gottessohnes hat nun aber die nothwendige Folge, daß die Einheit von Gott und Mensch, welche im Sohne Gottes ewiglich (ideell) besteht, nun in den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Himmlischen und Irdischen auseinandergeht, indem die göttliche Existenzform, wie dieß im Wesen des Absoluten liegt, dem Himmel und der Ewigkeit angehörig verbleibt, hingegen die menschliche Existenzform aus ihrer ewigen, himmlischen Idealität in die zeitliche, irdische Realität niedersteigt — wiewohl also, daß dadurch jene wesentliche, von Ewigkeit bestehende Einheit der beiden Existenzformen im Sohne Gottes nicht aufgehoben wird.

Es besteht vielmehr im Sohne Gottes auf Grund der göttlichen Liebe und Gnade das Geeintsein einer doppelten Existenzweise. Er will und weiß sich beides zugleich, in göttlich=ewiger und in menschlich=zeitlicher Existenz, beides in sich einigend und doch unterscheidend. Er, dasselbe Ich, das von Ewigkeit ist und bis in Ewigkeit, ist auch in der Zeit, dort ohne Anfang und Ende, hier während der Spanne eines Menschenlebens, dort als der Unumschränkte hier als der Endlich=Beschränkte, dort mit ewigem Bewußtsein und göttlichem Willen, hier mit zeitlichem Bewußtsein und menschlichem Willen, — doch so, daß er, in jenem seiend, sich Eins mit diesem weiß, und umgekehrt.

Man mag dieß Verhältniß einem Centrum mit zwei qualitativ verschiedenen Peripherien vergleichen: das Eine gemeinsame Centrum ist das Ich des Sohnes Gottes, und die zwei Peripherien sind seine göttliche und menschliche Existenzweise, jene dem Himmel und der Ewigkeit, diese der Erde und der Zeit angehörend.

Diese Doppel=Existenz des Sohnes Gottes könnte nun auf den ersten Blick den Schein haben, als ob dadurch eine Doppelpersönlichkeit gesetzt würde. Dieser Schein entsteht dadurch, daß wir, um die Vorstellung von einem zweifachen Sein des Sohnes Gottes zu vollziehen, einen zweifachen Standpunkt der Betrachtung, den einen in der Zeit, den andern in der Ewigkeit, einnehmen müssen. Allein die auf diesen beiden Standpunkten gewonnene Erkenntniß läßt sich doch

in der Wirklichkeit Einer Person zusammenfassen. Und der Schein einer Doppelpersönlichkeit schwindet alsbald, wenn wir das Verhältniß von Zeit und Ewigkeit, von Himmel und Erde, in welche das Leben des Sohnes Gottes getheilt erscheint, dabei richtig in's Auge fassen.

Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit sind nicht qualitativ gleiche und nur quantitativ verschiedene Gegensätze. Sondern jeder derselben hat sein besonderes Leben und auf Grund dessen auch seine besondere Existenzweise. In der Ewigkeit als der Lebensform der Vollendung besteht nicht mehr irdische Entwicklung, sondern himmlische Entfaltung; und wenn auch in dieser noch ein Nacheinander anzunehmen sein dürfte, so ist es doch nicht das des ausschließenden Außereinander, sondern das eines wesentlichen Ineinander. Und es kann mithin in der Ewigkeit kein Parallelismus des Erlebens mit unserem zeitlichen Leben angenommen werden. Für die Ewigkeit des göttlichen Logos ist die Zeit seiner irdischen Erniedrigung während etlicher und dreißig Jahre nicht ein Zeitraum, welchen er auf gleiche Weise in seinem ewigen Bewußtsein als ein Nacheinander von Jahren erfahren und durchlebt hätte, sondern nur ein Punkt, und dieß kein zeitlich meßbarer, sondern, daß ich so sage, ein mathematischer Punkt¹⁾. In demselben ewigen Momente, wo der Sohn Gottes den Rathschluß seiner Erniedrigung gefaßt hat, ist auch die irdische Verwirklichung desselben in sein Bewußtsein aufgenommen zu denken, so daß gar kein Zeitmoment, geschweige eine Reihe von Jahren entstehen kann, worin das Ich des Sohnes Gottes in die zwei Existenzformen des himmlisch=ewigen und irdisch=zeitlichen Lebens wirklich als in zwei gesonderte parallellaufende Hälften geschieden gewesen wäre. Auch kommt durch die Verzeitlichung jenes ewigen Rathschlusses selbst nichts Neues in das Bewußtsein des Sohnes Gottes, da seine irdische Menschheit nur die in der Zeit sich vollziehende Auswirkung jener persönlichen Liebes=Einheit mit der Menschheit ist, welche bereits wesentlich in ewiger Idealität, als ideelle Menschwerdung, besteht.

Ebenso wenig wie im Bewußtsein des ewigen Logos läßt sich auch im Bewußtsein des Menschen Jesus ein Anknüpfungspunkt für eine Doppelheit persönlicher Existenz finden. Denn für seine menschliche Vorstellung in der Zeit ist sein ewiges Sein nicht ein parallel neben seinem irdischen Sein hergehendes gewesen, noch ist sein himmlisches Bewußtsein und Wirken je in seine menschliche Erfahrung

¹⁾ Pf. 90, 4. 2 Petr. 3, 8

getreten, geschweige daß er sich desselben für sich und sein Erlösungswerk bedient hätte, sondern gleichwie unserer Vorstellung das ewige Leben, das wir hoffen, als ein künftiges erscheint, obwohl es für uns nicht rein in der Zukunft liegt, sondern durch den Glauben in uns bereits principiell eingesenkt ist, so auch trat Jesu seine göttliche Herrlichkeit nicht als etwas Gegenwärtiges in's Bewußtsein, sondern als etwas Künftiges, als eine Gabe, die er von seinem Vater erst als Lohn empfangen werde. Und nur darin unterscheidet sich in Bezug hierauf sein Selbstbewußtsein von dem unsrigen, daß es für ihn nicht bloß ein Künftiges, sondern nicht minder auch ein Vergangenes ist, weil er bereits unabhängig von seiner Menschwerdung von Ewigkeit an als Ich in der göttlichen Trinität besteht, sich aber dieser göttlichen Gestalt, also seiner ewigen Existenzform, für sein zeitliches Dasein im Fleische entäußert hat.

Und was von der Ewigkeit, das gilt auch von dem Himmel, welchem seine göttliche Existenzform angehört. Der Himmel — womit wir jedoch nicht den kosmischen Himmel von Sonne, Mond und Sternen meinen, sondern den hyperphysischen Himmel, den unsichtbaren Ort der Vollendung¹⁾ — steht zur Erde nicht in einem irdisch-räumlichen Verhältniß, so daß er in irgend meßbarer Entfernung von uns im allgemeinen Weltenraume sich befände; vielmehr ist der Himmel für die räumliche Existenz unseres irdischen Daseins ein Ort der Unräumlichkeit. Daher hat der Sohn Gottes, da er hienieden Mensch geworden, nicht in weite Ferne auszuziehen gehabt, und ebenso wenig ist für den Menschen Jesus der Himmel ein Ort gewesen, der für ihn an einem fernen, unerreichbaren Punkte gelegen wäre, vielmehr war sein Vater ihm aller Orten nahe, und die Engel des Himmels fuhren stetig von ihm auf und nieder²⁾. Wie nicht zeitlich, so hat mithin auch nicht räumlich eine Trennung der himmlischen und irdischen Existenz des Sohnes Gottes bestanden, die eine Doppelpersönlichkeit desselben zur Folge gehabt hätte.

Aber nicht nur hat nicht eine Trennung derselben bestanden, sondern vielmehr haben wir uns dieselben in einer wahren, lebendigen Einheit zu denken. Das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde ist nämlich kein bloßes Nebeneinander, sondern zugleich ein Ineinander des Seins, und zwar ein solches, worin das Gesetz der Ursächlichkeit waltet. Die Ewigkeit ist der

¹⁾ 2 Cor. 4, 18. — ²⁾ Joh. 1, 51.

währende Lebensgrund, aus welchem alle Zeit aus- und eingeht, und die Erde ruht und schwebt im Himmel, der sie unendlich durchdringt. Denn Ewigkeit und Himmel sind die Daseinsformen für das vollkommene Leben, für die Welt der Ideen und die mit ihnen in Einklang stehenden Wirklichkeiten. Insofern nun allem Geschaffenen die Idee seines Wesens innewohnt, welche als wahres Leben dem Himmel und der Ewigkeit angehört, so ist die Zeit ganz von der Ewigkeit getragen und die Erde ganz vom Himmel umfaßt und durchwaltet. Und je mehr mithin ein Wesen in seiner irdischen Wirklichkeit mit seiner Idee bereits Eins geworden, um so mehr hat dasselbe, während es mit seiner Erfahrung noch in der Zeitlichkeit steht, Theil am ewigen Leben ¹⁾. Und wessen Geist in gänzlichem Einklang mit der Idee seiner selbst stehend lebt, in dem wohnt die Ewigkeit bereits nach ihrer ganzen Wesenheit, der trägt den Himmel mit all seiner, wiewohl verborgenen, Herrlichkeit wesentlich (nicht abstrakt-ideell) in sich, wenngleich derselbe nicht erfahrungsmäßig in sein irdisches Bewußtsein eintritt. Tragen wir diese Erkenntniß nun über auf den menschgewordenen Gottessohn, so verstehen wir, wie seine göttliche Existenzform, obwohl er sich derselben hienieden als Mensch völlig entäußert hatte, doch nicht nur überhaupt nicht aufgehört, sondern auch weder zeitlich noch räumlich außer seiner irdischen Person bestanden hat, sondern daß seine ewige Herrlichkeit und seine zeitliche Knechtsgestalt, sein Wohnen im Himmel und sein Wandel auf Erden, sein demiurgisches Walten im Geist und sein erlösendes Wirken im Fleische gleicherweise in Ihm, in seiner Einen Person stattgefunden.

Diese Immanenz wird auch aus dem Wunde Jesu selbst bestätigt. Denn während er da, wo er aus seinem persönlichen Gefühl heraus redete, von einer Herrlichkeit sprach, die er bei dem Vater hatte und die der Vater ihm wiedergeben wird ²⁾, so wies er hingegen anderseits da, wo er nicht aus seinem unmittelbaren Bewußtsein, sondern lehrend redete, sehr bestimmt auf eine Gegenwart und Immanenz seines himmlischen Seins und Waltens in seiner Person hin, wie z. B. wenn er dem Nikodemus erklärt, daß Niemand in den Himmel steige, außer der vom Himmel herabgestiegen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist ³⁾, und wenn er den Juden bezeugt, daß er, ehe denn Abraham gewesen — nicht gewesen, sondern —

1) Joh. 3, 36. 1 Joh. 5, 13. — 2) Joh. 17, 5. 16, 28. — 3) Joh. 3, 13.

sei ¹⁾, dergleichen wenn Johannes sagt, daß Niemand je Gott gesehen habe, außer der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß ist ²⁾. Diese Aussprüche behalten ihre Wahrheit und erhalten ihr Verstandniß eben nur von jenem unsern Satze aus, daß der Sohn Gottes, obwohl er wahrhaft hienieden in der Zeit Mensch geworden, drum doch nicht aufgehört habe, ewiglich im Himmel zu wohnen und mit dem Vater und heiligen Geist Himmel und Erde zu regieren.

Anderseits aber wird durch diesen Satz doch auch nicht die Wahrheit seiner Selbstentäußerung aufgehoben, wonach er um unsertwillen arm geworden. Denn der Sohn Gottes ist ja wirklich in das Elend des Fleisches eingetreten und hat drei Jahrzehnte darin bis zur tiefsten Erfahrung von Leid und Tod durchlebt; und in dieser Zeit seines Erdenwandels ist ihm seine himmlische Herrlichkeit nicht ein Gegenwärtiges und im Verborgenen Geübtes und Genossenes gewesen, sondern ein Jenseitiges, das er verlassen hat und einst erst wieder vom Vater zu empfangen hofft. Hierin erkennen wir eben die urbildliche Verwirklichung jenes Doppellebens, welches die Liebe allzeit führt und welches ein jeder wahre Christ seinem Herrn nachlebt, wenn er theilnehmend in das Elend seines leidenden Mitbruders eingeht, ohne doch den Frieden, den er im Innern mit seinem Gott hat, zu verlieren oder daranzugeben, vielmehr indem er eben aus diesem Gottesfrieden seiner Seele die Kraft zum Armwerden und Leiden mit den Armen und Leidenden schöpft ³⁾.

¹⁾ Joh. 8, 58. — ²⁾ Joh. 1, 18, vergl. 6, 46.

³⁾ Wir haben demnach in der Person Jesu eine wirkliche Selbstentäußerung (*κένωσις*) des Sohnes Gottes anzunehmen, während ihm doch der Besitz (*κτῆσις*) und Gebrauch (*χρησις*) seiner göttlichen Herrlichkeit ewiglich verbleibt. Eine Verborgtheit dieses Besitzes und Gebrauchs (*κρυψις*) aber bestand nur in objektiver Weise vermöge der verborgenen Immanenz des Ewigen im Zeitlichen, des Himmlischen im Irdischen, hingegen in subjektivem Sinne, als Verbergung und Verheimlichung, wie sie von den alten Dogmatikern aufgefaßt worden ist, würde sie das reine Bild seiner Menschheit, wie consequenterweise auch selbst seiner Gottheit beeinträchtigen. Es bedarf sonach nicht jenes unnatürlichen Gewaltsschrittes, den die neuere Kenosis-Lehre gethan, um das Einseitige und Schiefe, was der alten Kirchenlehre allerdings anklebt, zu beseitigen. Es wird dieß, ohne daß man den Boden der früheren kirchlichen Entwicklung der Lehre verläßt, einfach dadurch erreicht, daß man die subjektive Vereinigung der beiden Naturen und Existenzweisen, der göttlichen und menschlichen, im Gottmenschen, sowie die Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen auf die menschliche (*communicatio idiomatum*) auf den Stand der Erhöhung beschränkt, hingegen für den Stand der Erniedrigung eine

So entsteht uns ein einheitliches Bild des Gottmenschen, wenn wir in dem Geheimniß der Menschwerdung vom Standpunkte des ewigen Sohnes, welcher Mensch geworden, ausgehen. Dasselbe einheitliche Bild des Gottesmenschen ergiebt sich uns aber auch, wenn wir uns dafür auf den Standpunkt seiner Menschheit in Jesu stellen. Auch hier tritt uns keine Doppel-, sondern eine wahrhaft einheitliche Persönlichkeit entgegen. Es gilt nur, theils die Art, wie Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Eins sind, theils die Stadien der Entwicklung, durch welche sich diese Einigung hindurch bewegt, klar aufzufassen und zu erweisen.

Was das Erstere anlangt, so werden wir am sichersten verfahren, wenn wir auf die Weise achten, wie das Göttliche überhaupt von Natur im Menschenwesen haftet. Von Natur wohnt uns inne der Geist aus Gott, durch welchen wir geworden sind; denn bestehen kann etwas nur durch Immanenz der Kraft, wodurch es entstanden ist. Dieser Geist aus Gott in uns — welcher übrigens, da die Gottesgemeinschaft, wozu wir auf Grund unsrer Gottesebenbildlichkeit bestimmt sind, wesentlich durch den Gottmenschen vermittelt ist, bereits das Urbild des Gottmenschen in sich faßt — ist nicht unser Ich selbst, welches denkt, fühlt und will, sondern das göttliche Princip, wodurch wir menschlich zu denken, zu fühlen und zu wollen vermögen. Wie er die Gotteskraft in uns ist, durch welche wir sind und bestehen, so

relative subjektive Trennung der göttlichen und menschlichen Existenzweise annimmt, ohne daß aber dadurch die objektive Immanenz beider ausgeschlossen, noch die Einheit der Person selbst aufgehoben würde.

Man hat diese Erklärungsweise wohl als „Spekulation, die die Redeweise der heiligen Schrift umdeute,“ getadelt. Aber es ward hiebei ganz übersehen, daß die Stellung und Aufgabe der Wissenschaft eine andere sei als die der biblischen Autoren. Die heilige Schrift wendet sich mit ihrer Rede an das populäre Bewußtsein, somit unmittelbar an die menschliche Vorstellung; und diese schaut das Ewige in der Form des Zeitlichen. Die Wissenschaft aber hat die Aufgabe, von der bloßen Vorstellung zum reinen Denken sich erhebend, das Ewige vom Zeitlichen zu unterscheiden und in seinem eigenen Wesen zu erfassen. Dieß vermag die bloße Reflexion nicht; hiezu bedarf es spekulativen Denkens, und die Theologie kann sich dessen nimmermehr entschlagen, wenn sie ihre Aufgabe lösen will, denn die heilige Schrift bewegt sich überall in transcendenten Dingen, wenn sie von Himmel, ewigem Leben, geistlichem Leibe, Herrlichkeit u. redet. Weit entfernt mithin, daß hiedurch die Worte der heiligen Schrift umgedeutet würden, wird dadurch vielmehr erst ihr wahrer Sinn herausgestellt — wogegen die bloße Reflexion, bei ihrem äußeren Festhalten an der buchstäblichen Fassung, das Ewige verzeilt, das Himmlische verendlicht, das Göttliche verkreatürlicht.

tragen wir in ihm zugleich Gottes ewiges Gedankenbild von unserm Wesen in uns und seine Willensforderung an unsre sittliche Entwicklung. Dieser Geist aus Gott in uns, den wir als Einheit von Idee, Wille und Kraft Gottes aufzufassen haben, bildet mithin in uns das objektive Substrat, worauf unser Wesen mit seiner Entwicklung ruht. Ebenso nun wie mit der Schöpfung Gottes Geist in uns zum Substrat unsers Wesens gesetzt worden, auf daß wir wahrhaft Mensch würden, so hat auch der Sohn Gottes, als er menschliches Wesen annahm, sein göttliches Sein zum Substrat seiner Menschheit gesetzt, um Gottmensch zu werden. Während wir unser wahres Menschenwesen darin besitzen, daß wir von Gott als Menschen gedacht, gewollt und geschaffen sind, und diese göttliche Idee, Willen und Kraft in unserm Wesen als Substrat desselben tragen, so fehlt dieß zwar im menschlichen Wesen Jesu gleichfalls nicht, wie er denn außerdem nicht wahrer, voller Mensch wäre; aber er hat zugleich noch ein anderes Substrat seines irdischen Wesens, wodurch er im Unterschied von uns Gottmensch ist, dieß nämlich, daß das Wesen des ewigen Sohnes Gottes sich in sein Menschenwesen, welches durch seine Selbstentäußerung in's irdische Dasein getreten ist, mit der Zeugung durch den heiligen Geist zugleich als objektives Princip in sein Wesen eingesenkt hat und die tragende Grundkraft seines irdischen Daseins, die immanente Auktorität seiner zeitlichen Entwicklung bildet. Und gleichwie jener von Natur uns immanente Geist aus Gott ewiger Art ist und eben hiedurch die wahre Kraft und unwandelbare Auktorität für unsre zeitliche Entwicklung zu sein vermag, so auch ist jene objektive Immanenz des göttlichen Sohnes=Wesens in Jesu ein wesentlich der Ewigkeit angehöriges Leben, aber in die zeitliche Menschheit Jesu als deren Lebensprincip eingesenkt, um ihr für die irdische Entwicklung, die sie in Gleichheit mit uns durch alle Stadien des Lebens durchzumachen hatte, als immanente Kraft und Auktorität zu dienen. Doch darf diese Unterscheidung eines Principis seiner menschlichen und seiner gottmenschlichen Entwicklung in Jesu nicht so aufgefaßt werden, als ob damit eine Getheiltheit seiner Lebensprincipien gesetzt würde, vielmehr stehen dieselben selbst wieder in wesentlicher Einheit mit einander. Denn das göttliche Sohnes=Wesen hat sich zum Substrat der Person Jesu nur gesetzt, um das creatürliche Abbild seines göttlich urbildlichen Wesens, wozu der Mensch geschaffen ist, aber als Sünder es nicht auszuwirken vermochte noch vermag, selbst nun in der Zeit zu verwirklichen. Und hinwiederum

bildet der natürliche Gottesgeist in Jesu, worin er als Mensch die Idee seines Wesens in sich trägt, den naturgemäßen Träger für jene Logos-Immanenz, so daß beide in ihrer Vereinigung eben das eigentliche gottmenschliche Princip in Jesu ausmachen.

Diese Immanenz des Logos-Wesens übt nun in gleicher Weise ihre Kraft auf die gottmenschliche Entwicklung in Jesu, wie die Immanenz des natürlichen Gottesgeistes sie übt auf die menschliche Entwicklung aller natürlichen Menschenkinder, und war hiebei auch den gleichen Gesetzen unterworfen, welchen das menschliche Leben überhaupt für seine Entwicklung in dieser Zeitlichkeit unterliegt.

Jesus wußte sich nicht bloß als Menschen, wie wir Alle, sondern überdies und insbesondere als den, in welchem sich der ewige Sohn Gottes zeitlich in menschlicher Natur entäußert hat; er wußte sich in seiner Persönlichkeit identisch mit dem ewigen Sohne Gottes, wie dieß aus den obigen Selbstzeugnissen hervorgeht. Jedoch fand dieses Bewußtsein der Identität bei ihm in irdischer Weise statt. Die Immanenz seines göttlichen Wesens war für ihn ebenso eine bloß ideelle Macht wie für uns die Immanenz der göttlichen Idee unsers Wesens, die wir in unserm Geiste in uns tragen. Hingegen war die Wirklichkeit seines göttlichen Lebens für ihn etwas außer seiner irdischen Existenz Liegendes. Und auch dieß steht in Analogie mit unserm allgemeinen menschlichen Selbstbewußtsein; denn während die göttliche Idee unsers Wesens, die ein Ewiges ist, immerhin das immanente Substrat unsrer irdischen Wirklichkeit bildet und selbst (im Glauben) zum freien Princip unsrer persönlichen Entwicklung erhoben werden und lebenskräftig in den Grund unsers Innern sich einpflanzen kann, so ist doch die Wirklichkeit unsres ewigen Lebens selbst für unser Bewußtsein etwas rein im Jenseits Liegendes.

Wie nun so die Identität mit dem ewigen Logos-Ich einerseits in dem Menschen Jesus fortbestand, anderseits sich aber für sein Bewußtsein in irdischer Weise modificirte, so gilt dasselbe auch für die trinitarische Wechselbeziehung des Sohnes mit dem Vater und dem heiligen Geiste, die mit seinem göttlichen Wesen selbst unmittelbar verknüpft ist. Dieselbe hat durch seinen Eintritt in das Zeitleben keine Unterbrechung erfahren, vielmehr bildete sie die wesentliche lebendige Grundkraft seines gottmenschlichen Seins und Wirkens hienieden; aber sie hat sich für sein menschliches Bewußtsein hienieden in irdischer Weise modificirt; denn er fühlte sich nun als menschliches Ich in diese trinitarische Gemeinschaft

gestellt, und es nahm für ihn diese Gemeinschaft somit zugleich den Charakter creatürlicher Abhängigkeit an. Er wußte sich vom Vater in diese Welt gesandt, um sein Werk darin auszurichten, er wußte sich hierin seinem Vater als seinem Gott und Herrn untergeben, wie er von ihm sagte: „Der Vater ist größer denn ich“ ¹⁾, er mußte, um sich zur Ausrichtung des ihm befohlenen Werkes immer von Neuem zu stärken, das Angesicht seines himmlischen Vaters im Gebete suchen, und aus dem Wohlgefallen seines Vaters schöpfte er Erquickung in den Mühen, Kämpfen und Leiden seines irdischen Berufes. Ebenso bildete auch hienieden der heilige Geist das innere Band, wodurch die Gemeinschaft des Sohnes mit seinem Vater im Himmel vermittelt wurde. War der heilige Geist bei der Zeugung des Sohnes in's Fleisch nur als schöpferisches Princip wirksam gewesen, um seinen Eintritt in die Welt zu vermitteln, so senkte er sich bei seiner Taufe auf seine Person selbst nieder und in sein Inneres ein, um ihn mit göttlicher Kraft für die Ausrichtung seines gottmenschlichen Berufes hienieden auszurüsten. Und nicht blos einzelne Gaben theilte er ihm mit, wie solches den berufenen Männern Gottes im Alten Bunde geschehen, sondern er senkte sich selbst, wie dieß in dem Bilde der herabfahrenden Taube angezeigt wird, wesentlich auf ihn nieder, ihn hiedurch mit der ganzen Fülle seiner Gaben erfüllend ²⁾, und er blieb persönlich in ihm wohnen, um von ihm nach Vollendung seines Werkes über die ganze Menschheit zur Verklärung derselben in sein Bild ausgegossen zu werden.

Indem der Sohn Gottes Mensch wurde, trat er also nicht aus der Gemeinschaft des trinitarischen Lebens heraus, wohl aber stand er in demselben mit menschlichem Bewußtsein. Dieß konnte aber nicht anders geschehen, als indem auch die Gesinnung, welche ewiglich im Kreise der heiligen Dreieinigkeit waltet und den Sohn zur Menschwerdung im Fleische bewogen hat, nun zum beseelenden Princip seines irdischen Lebens wurde: die Liebe. Die ewige, göttliche Liebe des Sohnes setzte sich in Jesus als irdisch-menschliche fort, ebenso nothwendig als frei ihm aus menschlichem Gemüthe entquellend, und ihr Leben, wie dieß gleichfalls in ihrem Wesen liegt, in heiliger Receptivität und Spontaneität, offenbarend. Von dem ersten Moment des erwachenden Bewußtseins an und so durch sein ganzes irdisches Leben hindurch hielt Jesus mit völliger Freiheit und Wahrheit mensch-

¹⁾ Joh. 14, 28. — ²⁾ Joh. 3, 34.

lichen Gemüthes seinen Willen dem Einflusse des göttlichen Zuges offen, welcher theils aus dem eigenen innern Lebensgrunde heraus, theils durch die steten Offenbarungen von oben sein Herz in dem von ihm übernommenen Liebeswerk bekräftigte. Heilige Demuth bildet so den einen Grundzug im Wesen des erniedrigten Gottessohnes ¹⁾. Zugleich aber, indem hiedurch sein ganzes menschliches Wesen mit göttlichen Kräften des Lebens erfüllt wurde, so ward in ihm die Liebe zu einer selbstständigen Quelle des Lebens, welche mit gottmenschlicher Kraft aus seinem Innern in dem Dienste seines Erlöserberufes hervor- und auf Alles, was ihr naheete, überströmte. Und in der Kraft und Reinheit dieser seiner Liebe lag die urbildliche Hoheit und GröÙe seiner Menschheit ²⁾, welcher seine Demuth zur Folie dient.

Die Richtung seiner Liebe war aber eine zweifache. Vor Allem lebte in seinem Herzen die Liebe zu seinem Vater im Himmel. Auf sein Wort achtete er in Allem, seinen Willen zu thun, war seine Speise, im Gebete zu ihm holte er sich Kraft und Zuversicht in den Anfechtungen seines Berufes, und im Wohlgefallen seines Vaters hatte er Frieden.

Zum Andern aber war es die Richtung seiner Liebe auf die Welt, und in dieser offenbarte und bewährte sich jene. Von dem nächsten, engsten Kreise, der Familie, ausgehend, ging sie über auf sein Volk, das gotterwählte Israel, dem er naturhaft angehörte, und erweiterte sich von da auf die gesammte Menschheit, die zur Gliedschaft des göttlichen Reiches berufen ist. Seine Liebe war aber eine mitleidende. Das Elend dieses irdischen Lebens mit allen seinen Gebrechen ging ihm zu Herzen, wo es ihm begegnete. Zumal aber war es der Quell all dieses Elends, die Sünde, was den Schmerz seiner Liebe weckte und ebenso seinen heiligen Zorn über den Fürsten dieser Welt und die Kinder der Bosheit erregte, als sein Erbarmen mit den armen, irregeleiteten Seelen wach rief, die in Finsterniß und Schatten des Todes saßen.

Und diese seine Liebe ruhte nicht, sondern floß ohne Ende über, wie in Worten der Lehre, der Verkündigung und der Einladung zum Reiche Gottes, so in helfenden Thaten der Krankenheilung und Todten-erweckung. Ja, sie scheute, indem sie in den Kampf mit den Mächten der Lüge und Bosheit eintrat, selbst die Verfolgung nicht und

¹⁾ Matth. 11, 29. ²⁾ Joh. 15, 9—13.

führte ihr Werk unter den schwersten Leiden hinaus bis zur Befiegelung desselben mit dem Tode am Kreuz.

In diesem tiefsten und umfassendsten Sinne bildete die Liebe das befeelende Princip in dem Leben des erniedrigten Gottessohns. Und durch diese Liebe, die ihn in der ununterbrochenen Gemeinschaft mit seinem Vater hielt, fiel das Licht der göttlichen Wahrheit ungebrochen in die Tiefen seines Geistes, und aus ihr entsprang ihm die Kraft und Freudigkeit des Gemüthes und Willens, in allen Versuchungen festzuhalten am Wort und Willen seines Vaters und das ihm befohlene Werk treu hinauszuführen. So ward seine Liebe, worin sich seine ewige göttliche Liebe menschlich fortsetzte und auswirkte, das Licht und Leben der Welt.

Das Bewußtsein Jesu von seiner Gottessohnschaft und die Offenbarung seiner erlösenden Liebe in heiligem Wandel darf jedoch nicht als etwas von Anfang an in ihm Fertiges angesehen werden. Sondern wenn es heißt, daß er zunahm, wie an Alter, so an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menschen ¹⁾ und daß er, wiewohl er Gottes Sohn war, Gehorsam lernte an dem, daß er litt ²⁾, so ist diese Allmählichkeit der Entwicklung auch auf jenes, seine menschliche Persönlichkeit constituirende Verhältniß zu seiner ewigen Gottessohnschaft zu beziehen. Ja, das Wachsthum hierin ist eben die wesentliche Quelle für sein Wachsthum in aller Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dieses Wachsthum selbst ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob eine Periode in seinem Leben angenommen werden könnte, wo jene Einheit seines menschlichen mit seinem göttlichen Leben noch nicht wirklich vorhanden gewesen wäre; sondern mit der Entwicklung seines natürlichen Selbstbewußtseins hielt dieses sein Gottesbewußtsein und mit dem Erwachen seiner sittlichen Kräfte hielt seine Liebesgemeinschaft mit seinem Vater durchaus gleichen Schritt, so daß kein Moment seines persönlichen Lebens hienieden gewesen, welcher nicht von jener Einheit seiner menschlichen Persönlichkeit mit seinem immanenten göttlichen Lebensgrunde bestimmt gewesen wäre.

Ferner ist diese Entwicklung nicht als bloß von Einer Seite her bedingt anzusehen, weder bloß von der göttlichen, noch bloß von der menschlichen. Es wäre eine magische Auffassung des Lebens Jesu, wenn man jeden Fortschritt in demselben als bloßes Resultat von unmittelbarer Einwirkung des Göttlichen in ihm betrachtete, vielmehr

¹⁾ Luc. 2, 52. ²⁾ Hebr. 5, 8.

hat jede solche Einwirkung ein Resultat nur auf dem Wege erzielt, daß Jesus mit der vollen Freiheit menschlicher Selbstbestimmung dieser innern Anregung folgte. Ebenso wenig dürfen wir uns das Göttliche in ihm als völlig ruhend denken und den Anstoß zu jedem Fortschritt seiner Entwicklung ausschließlich in seiner eignen inneren Wahl auffuchen. Sondern es ist vielmehr ein lebendigstes gegenseitiges Zusammenwirken dieser beiden Lebensfactoren in Jesu anzunehmen. Jede innere Lebensbewegung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit hatte ihren letzten Grund in der innern Offenbarung des den Lebensgrund derselben bildenden Göttlichen, welches auf sein menschliches Gemüth und Willen erweckend wirkte, und gewann Wirklichkeit dadurch, daß er mit menschlichem Gemüth und bewußtem Willen dieser innern Anregung folgte, sie festhielt und ohne Wanken durchführte. Jede hiedurch errungene Stufe innern Wachsthum's aber gab dem immanenten göttlichen Drange Raum, mit neuer Macht sich seinem menschlichen Geiste zu offenbaren und hiemit eine noch höhere Stufe desselben herbeizuführen. Und so vollzog sich eine immer freiere, innigere Durchdringung und Ineinslebung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu, bis die von Anfang an bereits principiell gesetzte Einheit ihre volle geschichtliche Auswirkung im Leben Jesu erlangte.

Es liegt in der Natur der Sache, daß im Anfang desselben, wo das Personleben in dem vorwaltenden Naturleben noch verschlossen gelegen, die Menschheit Jesu sich zur Einwirkung ihres immanenten göttlichen Lebensfactors noch rein passiv verhielt. Und dies scheint in der Schrift dadurch angedeutet zu sein, daß in den Anfängen des Lebens Jesu für seine (vermöge der Zeugung durch den heiligen Geist unsündliche) Menschheit erst blos die neutrale Bezeichnung: „das Heilige“, gewählt wird ¹⁾. Darnach in der fortschreitenden Kindheit Jesu wird die bloße Passivität zur freien Receptivität, und mit dem Uebergang in das Alter persönlicher Reife geht sie überdies in erweiternde Spontaneität über. Darauf weist der zweifache Bericht über die Entwicklung der Kindheit Jesu hin, der uns von dem Evangelisten Lucas gegeben ist. Bei der Rückkehr Jesu aus Egypten nach Nazareth in seinem ersten Lebensjahre heißt es: „Das Kindlein wuchs und erstarkte im Geist, erfüllt mit Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm“ ²⁾ — wo das Starkwerden im Geiste

¹⁾ Luc. 1, 35. τὸ ἅγιον. — ²⁾ Luc. 2, 40. τὸ δὲ παῖδιον ἡῤῥανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό.

die geistige Parallele zur Entwicklung seiner leiblichen Natur bildet, das Erfülltwerden mit Weisheit einen Vorgang bezeichnet, welcher mehr an als durch ihn geschah, und wo erst bloß von der Gnade Gottes, die auf ihm war, geredet wird, da die Gnade bei den Menschen erst durch die freie Talent-Entwicklung und Charakterbildung bestimmter hervorgerufen wird. Hingegen in der Stelle der biblischen Erzählung, wo nach seinem Besuch zu Jerusalem im zwölften Jahr auf die von da an bis zu seinem messianischen Auftreten im dreißigsten Jahre fortgehende Entwicklung seines Jünglings- und angehenden Mannesalters ein zusammenfassender Blick geworfen wird, ist von einem wirklichen Fortschreiten in der Weisheit (die um dieses ihren personhaften Charakters willen selbst der parallelen leiblichen Ausbildung vorangestellt wird) die Rede, und zur Gnade bei Gott wird die bei Menschen hinzugefügt ¹⁾).

In seinem zwölften Jahre stand Jesus bereits in bewußter Einheit mit seinem Vater im Himmel, wie dieß aus seiner Antwort an seine Eltern hervorgeht: „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist?“ Dazu war er theils durch die besondere Führung geleitet worden, welche er in sichtlich Weise erfuhr, theils bestätigte sich ihm dieselbe durch die wachsende Einsicht in die Gottesoffenbarungen im Alten Bunde, die er auf dem Wege ernstest Forschens in der heiligen Schrift und liebender Hingabe an sein Volk erlangte. Daß sich aber von dieser Gemeinschaft mit seinem Vater in der Liebe kindlichen Gehorsams eine heiligende Kraft in seine gesammte Persönlichkeit ergoß, welche seiner ganzen Kindheit das Gepräge wirklicher Unschuld und seinem Jünglingsalter das Gepräge sündloser Reinheit und fleckenloser Tugend verlieh und es zu einem hellleuchtenden Vorbild menschlicher Entwicklung stempelte, dieß erkennen wir aus dem Verhalten Johannis des Täufers bei seiner Taufe. Denn noch ehe sich der heilige Geist über ihn ergossen hatte, wodurch Johannes die Offenbarung über die göttliche Sendung und Bestimmung Jesu, die Welt mit dem heiligen Geiste zu taufen, empfing, hatte er sich bereits geweigert, an Jesu den symbolischen Akt der Reinigung von Sünden zu vollziehen, und erklärt, daß er vielmehr bedürfe, von Jesu getauft zu werden, — ein Beweis, daß er von der Person Jesu, welchen er bei dem engen Bande unter den verwandten israe-

¹⁾ Luc. 2, 52: *Και Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ πάντων καὶ ἀνθρώπων.*

litischen Familien ohne Zweifel dem Fleische nach (wenn auch noch nicht dem Geiste nach ¹⁾) kannte, den Eindruck vollkommener Sitteneinheit empfangen hatte. Und selbst die vergeistlichende Wirkung der besondern Gemeinschaft mit seinem Vater auf sein inneres Naturleben war nicht ausgeblieben. Denn wenn seine Mutter auf der Hochzeit zu Cana so bestimmt die Erwartung aussprach, daß er dem eingetretenen Mangel an Wein abhelfen werde, so weist dieß darauf hin, daß Jesus bereits früher Proben von wunderbaren Kräften, die er besaß, abgelegt hatte.

Entscheidend für die Entwicklung seines gottmenschlichen Lebens ist der öffentliche Antritt seines Messias-Amtes gewesen. In heiliger Demuth unterzog sich der Sünden-Reine im Gefühle der Mitgliedschaft mit unserm sündigen Geschlechte der Taufe Johannis. Da geschah die Herabsendung des heiligen Geistes auf ihn und das Wort des Vaters vom Himmel: „Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Hiedurch wurde ihm seine besondere Gottessohnschaft in feierlicher Weise bezeugt und bestätigt. Und auf Grund dieser vollkommenen Klarheit über die außerordentliche Stellung, die er unter den Menschenkindern und zu Gott als seinem Vater einnahm ²⁾, erkannte er auch die besondere Aufgabe, welche er für die Welt zu erfüllen hatte: den Beruf, der Messias seines Volkes, der Heiland der Welt zu werden. Während er sich bis dahin zunächst seiner besondern Gottessohnschaft bewußt gewesen, ward er nun durch die innere Bezeugung des heiligen Geistes sich auch seines besondern Amtes und Berufes in dieser Welt bestimmter bewußt. Und war ihm schon in seinem zwölften Jahre die Gemeinschaft und der Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater wichtiger gewesen als der gegen seine irdischen Eltern, so traten jetzt vollends alle irdischen und menschlichen Verhältnisse für ihn zurück gegen das Eine, den Willen seines Vaters zu thun und die Menschheit von der Gewalt des Teufels zu erlösen ³⁾. Vom Geiste in die Wüste geführt, legte er den Grund zu seiner erlösenden Thätigkeit, indem er die Versuchungen Satans, welcher ihn durch Vorspiegelungen falscher Messianität und messianischer Lust, Ehre und Herrschaft von seinem heiligen Berufe abziehen und in seinen Dienst zu beugen suchte, durch jedesmalige Hinweisung auf Gottes Wort mit heiliger Entschiedenheit zurückwies. Und darnach begann er sein Amt

¹⁾ Joh. 1, 33. — ²⁾ Joh. 5, 17. 18. — ³⁾ Matth. 12, 47—50.

in Verkündigung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit, dieselbe durch Erweise rettender Liebe und Heilung von Kranken und Erweckung aus dem Tode bekräftigend. Eine weitere Epoche seines gottmenschlichen Lebens tritt uns darin entgegen, daß Jesus den Sinn seines Geistes und Gemüths auf das Todesleiden richtete, welchem er sich zur Erlösung der Menschheit zu unterziehen hatte, und daß er diese schwerste Seite seines irdischen Berufes mit aller Freiheit seines Innern, die sich in der bestimmten, wiederholten Vorherverkündigung desselben befundete ¹⁾, auf sich nahm. Hiemit trat seine innere Verklärung, davon die Kraft bereits in seinen Wunderthaten ausgeströmt war, in das letzte Stadium ihrer Auswirkung ein, was sich auf jenem Berge in der vorübergehenden Verklärung auch seines äußern, fleischlichen Leibes offenbarte. Und auch dieser höchste Erweis seines Liebesgehorsams gegen seinen Vater wurde von diesem durch die Bezeugung vor seinen Jüngern bekräftigt: „Dieß ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören“ ²⁾.

Ihre wirkliche Vollendung aber gewann die Einheit des erniedrigten Sohnes mit seinem Vater im Himmel damit, daß er diesen Entschluß seiner Liebe im Gehorsam gegen seinen Vater zur Erlösung der sündigen Menschheit auch im Leiden selbst noch festhielt und bis zum Tode am Kreuze ausführte. Jenes sprach er aus nach seinem Einzug in Jerusalem, der ihn seinen Feinden überantwortete, in den Worten: „Die Zeit ist kommen, daß des Menschen Sohn verklärt werde“ ³⁾; und als Judas am letzten Abende hinaus ging, das Werk seines Verrathes wirklich auszuführen, kündigte Jesus die hiemit eintretende Vollendung seiner inneren Verklärung in den weiteren Worten an: „Nun ist des Menschen Sohn verkläret“ ⁴⁾. Die Kraft dieser innern Verklärung aber offenbarte er darin, daß er in dem von ihm gestifteten Gedächtnißmahle seines Leidens seine Jünger mit seinem Leibe selbst, den er nun in den Tod für uns dahingugehen bereit war, speiste und mit seinem Blute, das er zur Vergebung unserer Sünden nun vergießen wollte, tränkte ⁵⁾.

Mit seinem Tode selbst war das Werk seiner Liebe vollbracht und er konnte nun seinen Geist in die Hände seines Vaters befehlen, dem er gehorsam gewesen war bis zum Tode. Der Vater hat es

¹⁾ Matth. 16, 21, vergl. Matth. 17. — ²⁾ Matth. 17, 1—9. — ³⁾ Joh. 12, 23 u. f. f. — ⁴⁾ Joh. 13, 31. 32. — ⁵⁾ Vergl. des Verfassers Schrift „über das heilige Abendmahl nach Lehre und Übung“ 1869, S. 18.

aber bezeugt, daß der Sohn die Einheit, worin er von Ewigkeit mit dem Vater gestanden, auch in seiner irdischen Menschheit bewährte, und hat ihn nicht im Tode gelassen, sondern ihn am dritten Tage wiederum auferweckt, daß er in verklärter Leiblichkeit aus dem Grabe hervorging und darnach gen Himmel fuhr, um als Menschensohn fortan zur Rechten seines Vaters zu sitzen. Ist er auch auferstanden nach dem Geiste der Heiligung ¹⁾, mithin auf Grund dessen, daß er in sich den Geist zum Princip seines Lebens erhoben hatte, so ist doch vom Vater, der ihn zur Erlösung der Menschheit in diese Welt des Fleisches gesandt hatte, diese Kraft des Geistes nun auch in seine äußere Natur, die noch im Fleische gestanden, zur Vergeistlichung und Verklärung seiner Leiblichkeit eingeführt ²⁾ und seine Person hiemit in ihrer Totalität aus dem Zustande der Erniedrigung in den der Erhöhung übergeführt worden. Dieß war der Lohn für seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze ³⁾.

So hat die von Ewigkeit an in der trinitarischen Liebe begründete Einheit der vom Sohne angenommenen menschlichen Natur mit seinem göttlichen Wesen die Stadien zeitlicher Entwicklung durchgemacht von der Geburt bis zum Tode, indem sie zuerst naturhaft gesetzt, mit wachsender Klarheit und Freiheit vermöge der Liebesgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater und der Kraft des ihm inwohnenden heiligen Geistes in sein persönliches Leben aufgenommen, durch die treugehorsame Ausrichtung seines Heilsberufs im Zeugniß vom Reiche Gottes und in heiligem Wandel bewährt und durch sein versöhnendes Leiden und Sterben in sich selbst opfernder Liebe vollendet wurde. Und der Vater hat das Siegel auf dieselbe gedrückt in der Auferweckung und der Erhöhung des Sohnes zu seiner Rechten im Himmel.

Mit seiner Erhöhung trat Jesus in eine neue Existenzform seines Lebens über, aus der des Fleisches in die des Geistes. War bisher nur sein innerer Mensch durch die Liebe vergeistlicht worden, so wurde nun auch sein äußerer Mensch, seine gesammte leibliche Natur, von der Kraft des Geistes durchdrungen, durchwirkt und durchleuchtet. Und diese Vergeistlichung seiner Leiblichkeit warf ihren Schein wieder zurück in das Leben seiner Seele, so daß nun sein ganzes menschliches Wesen in reiner Verklärung stand. Jesus Christus ist in seiner Erhöhung Geist, Geist in der Innerlichkeit geistlicher Persönlichkeit und in der Fülle geistlicher Natur und Leiblichkeit. Ja, da

¹⁾ Röm. 1, 4. — ²⁾ Röm. 6, 4. 8, 11. A.-G. 2, 32. — ³⁾ Phil. 2, 9. 10.

diese Vergeistlichung und Verklärung in Jesu sich in absoluter Weise vollzogen hat und für die Menschheit in urbildlicher und principieller Weise besteht, so wird er in der heiligen Schrift geradezu der Geist genannt ¹⁾.

Insofern nun hiemit die Menschheit Jesu nach ihrer Totalität dem Leben der Vollendung angehört, so erhellt, daß sie hinfort auch nicht mehr in der Lebensform, die der Entwicklung im Fleische dient, in der Zeit und im endlichen Raume stehen könne, sondern in jene Lebensform müsse eingegangen sein, die dem Zustande der Vollendung entspricht, aus der Zeit in die Ewigkeit, von dieser Erde in den Himmel. Zwar hat Jesus hiemit die Beziehung zu dieser irdischen Welt nicht aufgegeben, sondern, gleichwie Gott, obwohl über Zeit und Raum stehend, dennoch Zeit und Raum allwirksam durchdringt, um sie im natürlichen Dasein zu erhalten, so auch wirkt der erhöhte Menschensohn mit der Kraft seines himmlischen, ewigen Lebens ohne Ende in diese Welt herein, um sie mit geistlichem Leben zu erfüllen. Schon alsbald nach seiner Auferstehung offenbarte er sich zu wiederholten Malen seinen Jüngern in persönlicher Erscheinung, um sie zu lehren, was sie bisher nicht hatten tragen können, und sie durch die Vergewisserung von seinem unauflöslichen Leben zu trösten. Und nachdem er gen Himmel gefahren, leitet er nun von seiner Höhe herab seine Gemeinde bis an der Welt Ende, indem er durch seinen heiligen Geist sie lehrt und unterweist, mit seiner verklärten Leiblichkeit sie speist und tränket und durch seine persönliche Nähe und Einwohnung in allen ihren Anfechtungen bei sich im Glauben erhält. Aber sein Leben selbst führt er von nun an nicht mehr in den endlichen Schranken des Raumes und der Zeit. Seine verklärte Menschheit thront vielmehr nun ewiglich im Himmel, wo keine Trennung und Ferne mehr besteht, sondern wo seine Liebe in der Kraft des Geistes alles erfüllt; er lebt nun als Menschensohn in der Ewigkeit, in welche keine Unvollkommenheit noch ein Leiden hineinreicht, in welcher aber auch nichts mehr vorübergeht noch vergeht, sondern worin alles in lauterer Gegenwart der Vollendung und in reiner Entfaltung und Offenbarung seiner inneren Herrlichkeit besteht.

Indem aber so die Menschheit Jesu in dasselbe Leben des Geistes und der Herrlichkeit und in dieselbe Existenzform des Himmels und der Ewigkeit übergegangen ist, worin das göttliche Leben des ewigen Logos steht, so erhellt, daß die relative Trennung, welche bisher zwischen der göttlichen und menschlichen Natur des

¹⁾ 2 Cor. 3, 17.

Sohnes, indem jene der Ewigkeit des Himmels, diese der Zeitlichkeit der Erde angehörte, bestanden hatte, hinfort nicht mehr währe. Der Sohn Gottes steht nun wie mit seinem göttlichen Bewußtsein und Willen, so auch mit dem seiner menschlichen Natur in der Vollendung himmlischen, ewigen Lebens. Die zwei Kreise der göttlichen und menschlichen Natur um das Eine Centrum der Person des Sohnes Gottes, die wir oben in die zwei Sphären des Himmels und der Erde, der Zeit und der Ewigkeit getheilt gesehen hatten, die fallen nun in die Eine gemeinsame Sphäre des Himmels und der Ewigkeit zusammen, und so kann sich die innere Einheit, welche während des Standes der Erniedrigung nach diesen beiden Seiten, wiewohl nicht unterbrochen, so doch beschränkt und gehemmt in dem Ich des Sohnes Gottes bestanden hatte, nun frei auch in seiner äußeren Existenzform offenbaren und entfalten. In seiner irdischen Menschheit hatte der Sohn Gottes sein ewiges Logossein nur in objektiver Weise, als immanenten göttlichen Lebensgrund und als göttliche Auktorität für seine menschliche Entwicklung in sich getragen. Nun aber, da seine Menschheit in das Leben des Geistes übergegangen, nun kann sein menschliches Bewußtsein auch in die subjektive Einheit mit seinem göttlichen Bewußtsein eingehen, so daß das Bewußtsein des erhöhten Menschensohnes zum Bewußtsein des Logos wird und umgekehrt. Und während die Herrlichkeit seiner Logos-Existenz für ihn hienieden nur etwas in der Vergangenheit und Zukunft Liegendes gewesen, so wird sie nun für ihn ein ewig Gegenwärtiges, in dessen Besitz und Gebrauch er hiemit tritt und ewiglich darin verbleibt.

In der gleichen Weise stellt sich uns die Einigung dar, wenn wir sie vom Standpunkte der göttlichen Natur des Sohnes Gottes betrachten. Der Sohn Gottes hatte seine menschliche Natur, die von ihm auf Grund des ewigen Rathschlusses der göttlichen trinitarischen Liebe ewiglich auf ideelle Weise in die Einheit seines göttlichen Wesens aufgenommen ist, aus ihrer ewigen Idealität in die irdische Realität eingeführt, um in der Zeitlichkeit ihr heiliges Leben zum Heile der Welt in Thun und Leiden auszuwirken. Nun aber kehrt seine Menschheit mit dem Gewinn ihres irdischen Wirkens — und zwar an jenem von uns oben bezeichneten sogenannten mathematischen Punkte, wo ihr Eingang in die Zeitlichkeit stattgefunden hatte, so daß dadurch keine Unterbrechung der göttlichen Ewigkeit des Sohnes eingetreten — wiederum zurück in die Ewigkeit, um ewiglich in ihr zu bleiben. Und auf Grund dessen trägt nun der Sohn Gottes seine menschliche Natur, die von Ewigkeit ideell geeinigt mit seiner göttlichen in ihm

besteht, in der Fülle ihrer vollkommenen Wirklichkeit in sich; und sein göttliches Selbstbewußtsein wird Eins mit dem Selbstbewußtsein seiner zeitlich ausgewirkten menschlichen Existenzform, mit seinem Selbstbewußtsein als Mensch Jesus, der nun ewiglich als Sohn Gottes zur Rechten des Vaters sitzt. Während wir mithin im Stande der Erniedrigung die Gottmenschheit Jesu, um sie zu erfassen, von zwei verschiedenen Standpunkten aus hatten darstellen müssen, von der irdisch-menschlichen, indem der Sohn Gottes hienieden als Mensch Jesus lebte, und von der ewig-göttlichen, indem der Sohn Gottes in der Gemeinschaft des Vaters und heiligen Geistes ewiglich Himmel und Erde regiert, — wodurch der (freilich bloße) Schein einer Doppelpersönlichkeit entstanden war —, so schwindet im Stande seiner Erhöhung nun selbst auch dieser Schein; denn der Sohn Gottes lebt nun im Himmel zur Rechten des Vaters als Gottmensch, und sein Bewußtsein, Wollen und Wirken ist Ein himmlisch ewiges, als das des Sohnes Gottes, welcher Gott und Mensch in Einer Person ist.

Wollen wir es unserm Verständniß einigermaßen näher bringen, wie bei dem Uebergang Jesu aus dem Stande der Erniedrigung in die Erhöhung und dem damit gesetzten Wechsel in der Stellung seines menschlichen Bewußtseins zu seinem Logos-Wesen doch die Identität des Selbstbewußtseins geblieben sei, so mag uns dafür als Analogie (die aber auch nicht mehr als dieß sein will) dienen der Uebergang unsers Selbstbewußtseins aus dem Schlaf- und Traum- in den wachen Zustand. Unser Ich ist dasselbe im Schlaf und Wachen. Aber dort ist unser wirkliches Selbstbewußtsein in die Latenz zurückgedrängt, und bildet nur die innere Grundlage für das in einer anderen inneren Welt sich bewegende Bewußtsein. Hingegen wenn wir aus dem Schlaf erwachen, so kehren wir wie in unsere wirkliche Welt, so zu unserm wahren Selbstbewußtsein wieder zurück, ohne daß deßhalb unser Ich selbst sich verändert hätte. Der Uebergang in eine fremde Welt hatte nur dazu dienen sollen, unsere Kräfte für die Thätigkeit in unserer wirklichen Welt neu zu beleben. So war für den ewigen Sohn Gottes dieses irdische Todesleben, das er bis zum wirklichen Tode mit uns durchlebte, eine Pilgerchaft in einem fremden, fernen Lande. Sein Selbstbewußtsein an sich, sein Ich selbst war unverändert geblieben, aber seine wahre innere und äußere Welt, die Gemeinschaft und Herrlichkeit des ewigen trinitarischen Lebens, war für ihn ein Jenseitiges geworden. Als er nun aber vom Vater, in dessen Hände er im Tode seinen Geist befohlen hatte, wiederum aus demselben erweckt ward, da erwachte er wieder

zu seinem wahren, vollen, göttlich-ewigen Selbstbewußtsein, und war und fühlte sich in seiner himmlischen Heimath wieder zu Hause. Hingegen war hiemit für ihn sein irdisches Leben zu einer Vergangenheit geworden. Nur ihre Lohnes-Bedeutung für seine Erhöhung und ihren Heilsgewinn für die Menschheit hatte er mit hinübergenommen; aber sein Ich selbst, obwohl es in diesem Durchgang aus der ewigen Idealität durch die irdische Realität in die himmlische Ideal-Realität unverändert dasselbe gewesen, war jetzt erst wieder in seine wahre innere und äußere Welt zurückgetreten.

Zugleich wird durch diese Einheit des göttlichen und menschlichen Bewußtseins in dem erhöhten Menschensohne das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit (sowie zwischen Himmel und Erde) — welches sich schon in dem natürlichen Wirken Gottes ebenso als das der Selbstständigkeit der Ewigkeit über der Zeit und der Bedingtheit der Zeit von der Ewigkeit, wie als das der lebendigen Wechselwirkung zwischen beiden erweist, in diesem seinem richtigen Lichte bestätigt und bekräftigt. Obwohl nämlich die Menschheit des Sohnes Gottes aus ihrer ewigen Idealität den Gang durch die zeitliche Realität zur himmlischen Ideal-Realität durchlaufen hat, so ist doch, da die Ewigkeit zwar in ununterbrochener Entfaltung steht, die ihr eigenes Gesetz des Lebens hat, aber keine Entwicklung kennt, wie sie in der Zeit stattfindet, dieselbe somit auch nicht in paralleler Weise durchlebte, die Ewigkeit seines göttlichen Selbstbewußtseins, welches die Beziehung zur Menschheit und hiemit sein menschliches Bewußtsein von Ewigkeit an in sein Leben mit aufgenommen hat, dadurch nicht unterbrochen worden. Anderseits aber wäre auch die zeitliche Menschwerdung des Sohnes Gottes gar nicht möglich gewesen, wenn sie nicht ihren ursächlichen Grund in dem ewigen Liebesrathschluß Gottes zur Vereinigung, resp. Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott im Sohne gehabt hätte. Und ebenso hinwiederum ist seine ewige Menschheit erst durch ihre Auswirkung in der Zeitlichkeit zu einer wahrhaft erfüllten und lebenswirkenden geworden.

Soll aber diese himmlisch-ewige Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi nach ihrer wahren Lebendigkeit von uns erkannt werden, so müssen wir zugleich auf die gegenseitige Durchdringung achten, welche in derselben zwischen dem göttlichen und menschlichen Leben Jesu Christi, des erhöhten Gottes- und Menschensohnes, besteht. Und es kommt hier die Lehre der lutherischen Kirche von der *communicatio idiomatum*,

deren Anwendung auf das irdisch-zeitliche Leben Jesu wir oben hatten bestreiten müssen, zu ihrem wahren Rechte und zu ihrem vollen Verständniß — obwohl sie auch hier wahrhaft nur auf Grund dessen verstanden und gewürdigt werden kann, daß die menschliche Natur, welche er in der Zeit angenommen, schon von Ewigkeit in ideeller Wesenheit mit seinem göttlichen Wesen vereinigt besteht.

Die eine Seite in dieser gegenseitigen Durchdringung ist die Wirkung der göttlichen Natur des Gottmenschen auf seine menschliche Natur. Eine gewisse Theilhaftigkeit an der göttlichen Natur ist zwar uns Menschen überhaupt zugesagt auf Grund unserer Erlösung durch Christum: wer durch den Glauben in der Liebe ein Glied am Leibe Christi wird, welcher schon als Erstgeborener vor aller Creatur zum Princip unserer Gemeinschaft mit Gott zuvorversehen, und als Erstgeborener von den Todten der Wiederhersteller derselben für uns geworden ist, der soll durch ihn der göttlichen Natur theilhaft werden ¹⁾. Aber obwohl dieß nicht blos bildlich gesagt, noch im bloßen ethischen Sinne gemeint, sondern als wahre Vereinigung unserer Persönlichkeit mit Gott in Christo zu verstehen ist, so wird doch bei der Selbständigkeit, in welcher unsere Persönlichkeit von jener Gottes unterschieden steht und ewiglich bleiben wird, der Einfluß, welcher von der göttlichen auf unsere Natur ausgehen wird, diese nicht über die Grenzen jener Kraft und Herrlichkeit erheben, wozu unser Wesen an sich von der Schöpfung an bestimmt ist.

Aber ein höheres Maß des Einflusses muß auf die menschliche Natur Christi angenommen werden, weil hier nicht eine Sonderung von Persönlichkeiten besteht, sondern eine Einigung beider Naturen in Einer Person. Wir mögen dieß verstehen lernen an dem Einflusse, welchen der Leib von der Seele erfährt, mit welcher er zu Einem Leben der Persönlichkeit vereinigt ist: nicht blos, daß die Seele dem Leibe das Leben einhaucht, sondern sie drückt auch alle Bewegungen ihres Innern in seinen Mienen, Zügen und Gehehrden aus und setzt durch ihn alle ihre Bestrebungen in Wirksamkeit. So nun auch nimmt die menschliche Natur und Existenzform Christi kraft der Vereinigung in seiner Einen Person an den Kräften seiner göttlichen Natur und Existenzform Theil. Während zwar auch unsere Natur einst im Zustande ihrer Vollendung nicht mehr an die Schranken des Raumes und an die Beschränktheit des Fleisches gebunden sein, sondern in der Kraft des Geistes da zu sein und zu wirken

¹⁾ 2 Petr. 1, 4, vergl. 1 Joh. 3, 2. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10.

vermögen wird, wohin der innere Drang der Liebe sie zieht, so giebt doch aber Jesus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern nicht blos die Verheißung: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende ¹⁾“, sondern er bezeugt zugleich von sich: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ ²⁾. Und dieß gilt in dem unbeschränkten Sinne, in welchem es gesagt ist. Da die menschliche Natur vermöge ihrer Gotteesebenbildlichkeit der göttlichen durchaus auf ihren Wegen zu folgen vermag, so nimmt an der Macht und Herrlichkeit, die der Sohn Gottes kraft seines göttlichen Wesens besitzt, fortan auch seine Menschheit Theil. Nicht blos als der Logos, sondern auch als der Mensch Jesus ist er der Herr ³⁾, der über alles herrscht ⁴⁾ und dem auch die Engel unterthan sind ⁵⁾; nicht blos mit seinem ewigen Geiste, sondern auch mit seinem verkärten Leibe kann er überall zugegen sein und sich mittheilen, wem er will; nicht blos mit göttlicher Macht regiert er Himmel und Erde, sondern auch von den Kräften seiner menschlichen Natur ist dieses Wirken begleitet ⁶⁾. Und es wird daher Jesus von seiner Auferstehung an von den Gläubigen angebetet ⁷⁾, angerufen ⁸⁾ und geradezu als „Gott über Alles“ gepriesen ⁹⁾.

Jedoch, obwohl hienach der Sohn Gottes auch nach seiner menschlichen Existenzform göttliche Macht und Ehre genießt, darf doch diese Vergottung menschlichen Wesens nicht als Verwandlung in göttliches Wesen, nicht als Gottwerdung aufgefaßt werden. Vielmehr gleichwie der Leib, obwohl er in der personhaften Einheit mit der Seele an allen Bewegungen derselben Theil nimmt, und hiedurch lebendig, vergeistigt, somit seelischer Art wird, doch nicht in seelisches Wesen selbst verwandelt wird, sondern immerhin Leib bleibt und nur als bedingtes und dienendes Organ der Seele wirkt, während die belebende Macht immer von der Seele auf ihn ausgeht, so verbleibt auch die menschliche Natur Jesu bei aller Mitbetheiligung an dem göttlichen Walten und Wirken des Sohnes Gottes, doch in den Schranken des menschlichen Wesens selbst. Denn indem sie im Zustande ihrer Verklärung dem Sohne Gottes als alldurchdringliches, allbereites Organ dient, so ist und wirkt sie doch nirgends mit schöpferisch bedingender, sondern nur mit creatürlich bedingter Macht und Herrlichkeit ¹⁰⁾. So fordert es das oben erwähnte Gesetz der

¹⁾ Matth. 28, 20. ²⁾ Matth. 28, 18. ³⁾ A. G. 2, 36. ⁴⁾ Hebr. 1, 8. Joh. 17, 5. 24. ⁵⁾ 1 Petr. 3, 22. ⁶⁾ Matth. 28, 18. ⁷⁾ Joh. 20, 28. Phil. 2, 10. ⁸⁾ 1 Cor. 1, 2. Röm. 10, 13. ⁹⁾ Röm. 9, 5 6, vergl. Offenb. Joh.

¹⁰⁾ Dieß ist der Sinn der aus richtigem Gefühl entspringenen Lehre der lutherischen Kirche, daß die Eigenschaften, welche die göttliche Natur der menschlichen

Liebe, welche bei aller Selbsthingabe in die Vereinigung doch durchaus die Selbstbewahrung festhält, und hiedurch bewirkt, daß die Vereinigung nicht zur Vermischung und Vereinbarung wird, sondern wahre Einheit bleibt.

Die Erhöhung Jesu beschränkt sich sonach nicht auf die bloße Vergeistlichung und Verklärung seiner menschlichen Natur, wie sie zunächst in seiner Auferstehung stattgefunden hat, sondern sie erweitert sich auf Grund seines Eingangs in den Himmel zu einer wirklichen Vergottung derselben d. i. zu einer solchen Durchdringung mit den Kräften und Durchleuchtung mit der Herrlichkeit seiner göttlichen Natur, daß sie ewiglich in der Kraft und in dem Glanze derselben steht.

Indem aber so die göttliche Natur Christi mit ihren Lebenskräften in seine menschliche Natur hinüberwirkt, so kann die Vereinigung als wahre Einheit nur bestehen, wenn zugleich ein entsprechender Einfluß der menschlichen auf die göttliche stattfindet. Dieser darf zwar nicht so gedacht werden, daß die göttliche dadurch eine Beschränkung in ihrer Kraft und Herrlichkeit erführe. Dies widerstritte dem Wesen des Absoluten. Wohl aber öffnet sie sich ihrem Einflusse insofern, als sie hinfort ihr Leben nicht für sich führt, sondern die Lebensbewegungen der menschlichen Natur in die Einheit der ihrigen aufnimmt. Auch dies ist zwar nichts Neues im Kreise des göttlichen Lebens. Schon damit, daß Gott den Rathschluß der Schöpfung und speziell der Erschaffung des Menschen, seines Ebenbildes, gefaßt hat, hat er begonnen, sein Leben nicht für sich zu führen, sondern in der liebenden Hingabe an seine Creatur, die er zur vollkommenen Gemeinschaft mit sich bestimmt hat. Dieser Rathschluß vollzog sich, wie wir sahen, bereits in Ewigkeit auf ideelle Weise in der ewigen Menschwerdung des Sohnes, und als er auf Grund dessen durch die Annahme menschlichen Wesens im Fleische in irdische Verwirklichung trat, ruhte auf ihm, dem Menschensohne, und durch ihn auf der Menschheit das Wohlgefallen des Vaters, so daß deutlich erhellt, wie Gott sein ewiges, trinitarisches Leben nicht in sich, sondern durch seinen Sohn mit und in seiner ebenbildlichen Creatur führen will. Aber zu ihrer Vollendung gelangte diese Liebesvereinigung Gottes mit der Menschheit in seinem geliebten Sohne erst mit der Erhöhung auf dem Throne des Himmels zu seiner Rechten. Indem der Sohn Gottes nun nicht mehr bloß als Gott, sondern zugleich als Mensch in der himmlischen Gemeinschaft seines Vaters lebt, so nimmt auch seine Menschheit, wiewohl in creatürlich bedingmittbeist, doch in dieser nicht als Eigenschaften (*idiomata*) haften, sondern als bloße *modi perpetui*.

ter Weise, Theil an dem dreieinigen Wirken Gottes. Eben hierdurch aber hat dieses selbst einen neuen Lebensgehalt, eine neue Bedeutung gewonnen. Denn indem Christus in den Himmel eingegangen ist, hat er die ganze Frucht seines Wandels im Fleische und seines heiligen Sterbens für die Menschheit mit in denselben genommen; und es verbindet sich auf Grund dessen mit seinem demiurgischen Wirken, wonach er Himmel und Erde regiert, sein mittlerisches, wonach er die von Gott abgefallene Menschheit mit ihm wiederum versöhnt hat. Seine natürliche Schöpferthätigkeit hat sich dadurch zu einer geistlichen — nicht umgekehrt, denn diese währt ununterbrochen in Ewigkeit, sondern — erweitert, und seine Regierung der Welt ist zu einer Wiederherstellung und Vollendung des Reiches Gottes geworden. Und dieß bezeichnet eine wesentlich höhere Entfaltung seines Liebewirkens, wie es auch einen höheren Lebensgewinn für die Menschheit und Welt mit sich bringt.

Während seiner Knechtsgestalt hatte mit der relativen Trennung seiner beiden Existenzweisen zugleich eine relative Trennung seiner beiderseitigen Thätigkeit stattgefunden. Sein bloßes demiurgisches Wirken hatte zwar den natürlichen Bestand der Welt erhalten, aber die darin eingedrungene Macht der Sünde hatte er unaufgehoben fortbestehen lassen. Hinwiederum hatte er im Stande der Erniedrigung zwar unser Elend mit und für uns getragen, aber er hatte nicht zugleich den Segen dieser seiner mitleidenden Liebe uns im vollen Maße zuwenden können; denn dazu wird göttlich bedingende Macht erfordert, die er als bloßer Mensch nicht besaß. Nachdem nun aber der Sohn Gottes kraft seiner Erhöhung seine Wirksamkeit als Gottes- und Menschensohn im Himmel vereinigt hat, nun gehen einerseits in sein mittlerisches Thun als Menschensohn die schöpferischen Kräfte seiner Logos-Existenz über zu einer wahren Neuschöpfung der Menschheit, und anderseits vereinigen sich mit seinem demiurgischen Wirken als Gottessohn die mittlerischen Kräfte seiner Menschheit zur Vergeistlichung der Natur, zur wahren Welt-Verklärung.

Es erhellt, wie sich hiermit die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo wahrhaft vollendet hat. Sein Selbstbewußtsein als Gottmensch ist nun ein durch keine Schranken von Raum und Zeit mehr getheiltes, sondern in reiner Einheit stehendes. Seine Liebe quillt ihm zugleich aus göttlichem und menschlichem Gemüthe, und alle seine Lebenskräfte und Eigenschaften tragen einen rein gottmenschlichen Charakter. In dieser Einheit beider Lebensformen ist er wahr-

haft unser Hoherpriester und Hirte, ist er der Herr, der einst Gericht über die Welt halten wird, ist er das Haupt seiner Gemeinde, die er in seinem Reiche vollenden will¹⁾. Ja er steht als Gottmensch selbst im Lebenskreise der göttlichen Dreieinheit²⁾: das Leben, welches er ewiglich vom Vater hat, empfängt er auch als Mensch, und der heilige Geist, der ewiglich von ihm als dem Sohne ausgeht, geht nicht minder von ihm als dem Menschensohne aus³⁾; selbst die Liebe, womit der Vater ewiglich den Sohn liebt, gilt gleicherweise seiner Menschheit, und so liebt er auch in Einigkeit des heiligen Geistes den Vater, mit menschlichem wie göttlichem Gemüthe seine Liebe erwidern und mit menschlichen wie mit göttlichen Kräften seinen Willen in seinem Reiche vollziehend.

In dieser ewig-himmlichen Gottmenschheit des Sohnes hat sich denn auch das Geheimniß der Liebe vollendet. Jene vollkommene Vereinigung und Einheit, welche der Liebe Ziel ist und welche sie, innerhalb der Schranken der Selbstbewahrung sich haltend, auf dem Wege vollkommener Selbsthingabe in gegenseitiger Theilnahme und Mittheilung erlangt, ist hier zwischen Gott und der Menschheit, sowie seiner Creatur überhaupt, wahrhaft und in absoluter Weise verwirklicht. Was die göttliche Liebe von Ewigkeit gewollt hat und der Welterschöpfung Grund und Ziel gewesen, das ist hiermit principiell für alle Ewigkeit vollzogen. Der Gottmensch ist das persönliche Lebenscentrum des Reiches Gottes, worin seine Liebe ihre ganze Fülle und Herrlichkeit ausbreitet. Aus ihm entspringt alle Liebe, die in diesem Reiche Gott mit seiner Creatur und sie mit Gott und alle Creaturen unter einander verbindet, von ihm gehen die Kräfte des Geistes aus, welche die Welt geistlich erneuern, sie in die vollkommene Harmonie des Lebens einführen und durch innere und äußere Verklärung vollenden, von ihm strömt göttliches Leben in sie ein zu ihrer Vergottung. In ihm ist die Ewigkeit mit der Zeit Eins geworden und die Zeit in die Ewigkeit aufgenommen, in ihm hat sich der Himmel auf die Erde gesenkt, und die Erde ist in das himmlische Wesen erhoben; er ist A und O, der Anfang und das Ende, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige,⁴⁾ dessen die Reiche der Welt sind, der da regieren wird von Ewigkeit zu Ewigkeit.⁵⁾

¹⁾ Eph. 1, 22. 23. A. u. G. 3, 19—21. ²⁾ Col. 2, 9. ³⁾ Joh. 14—16.

⁴⁾ Offenb. 1, 8. ⁵⁾ Offenb. 11, 15.

Der Gallicanismus und das neue Infallibilitätsdogma.

Von

Dr. J. A. Dorner ¹⁾.

Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß in demselben Monat und an demselben Tage, wo der päpstliche Absolutismus das Dogma promulgirte, das seine geistliche Macht gottähnlich zu machen bestimmt war, die Kriegserklärung Frankreichs an Preußen in Berlin eintraf. Der 18. Juli 1870 brachte den Anfang des Krieges, in dessen unmittelbarer Folge dem Papste sein Patrimonium Petri und damit immerhin gewisse Wurzeln oder äußere Stützpunkte seiner Macht entzogen wurden. Es wird gestattet sein, in diesem Schicksal eine warnende Schickung der göttlichen Nemesis zu sehen, einen Mahnruf zur Nüchternheit und Demuth, zur Niederhaltung der Versuchung zu schwindelnder Selbstapothese. Gleichwohl glaube ich, daß die Wunde, die durch diesen weltlichen Verlust dem Papstthum geschlagen ist, auch wenn sie nicht sollte bald wieder geheilt werden, nicht so tief und bedeutend ist, als Viele anzunehmen scheinen. Ich bin vielmehr der Meinung, daß das Papstthum an seinem Patrimonium Petri auch ein nicht zu unterschätzendes Element der Schwäche hatte; denn der weltliche Besitz bringt ihm auch eine stete Abhängigkeit von politischen Conjunctionen²⁾; die Beschaffenheit seiner weltlichen Verwaltung hat es vielfach discreditirt, hat es in unauflöslichen Conflict mit den nationalen Gefühlen Italiens gebracht und ihm viele Tausend patriotischer Herzen entfremdet, die für den Druck und Verfall des politischen Lebens und der staatlichen Freiheit darin einen Ersatz nicht zu finden vermochten, daß die italienische Priesterschaft die ganze katholische Welt unumschränkt beherrschte, oder daß Schätze aus allen Welttheilen und Huldigungen bis zum Fußfuß dem

1) Nachstehende Abhandlung ist in englischer Uebersetzung auch in die Zeitschrift *Contemporary Review*, Juli 1871, vom Verf. eingerückt.

2) Nach dem französischen Sprichwort: *Qui terre a, guerre a.*

römischen Pontifex zuströmten, der seit Jahrhunderten kein anderer als ein Italiener war und nach der Zusammensetzung des Wahl-Collegiums der Cardinäle kaum ein anderer sein kann. Und nicht bloß sind diese Elemente der Schwäche und Abhängigkeit nun von ihm genommen, sondern das Papstthum kann, wenn es sich zu regeneriren die Kraft hat, als rein spirituale Macht weit mehr gewinnen an eigener Elasticität wie an Macht durch die Theilnahme der Gläubigen bei seinem äußeren Unglück, durch die Opferwilligkeit und Fügsamkeit seiner Völker, als es irgend durch das Patrimonium verloren hat. Allerdings wird es darauf ankommen, daß es, von den materiellen, verweltlichten und niederziehenden Gewichten entlastet, durch geistliche Kraft und Macht Ersatz für den verlorenen territorialen Besitz zu erlangen wisse. Und auch schon jetzt steht dem politischen Verluste des Papstthums ein nach seiner eigenen Schätzung unverhältnißmäßig größerer, seit vielen Jahrhunderten vergeblich ersetzter Gewinn auf kirchlichem Gebiete durch jenes neue Dogma gegenüber.

Ganz anders ist es mit Frankreich. Der achtzehnte Juli hat Frankreich nicht bloß großes politisches Unheil gebracht, sondern auch und vor Allem ihm eine tiefe kirchliche Niederlage und Erniedrigung zugefügt.

Ein Princip kirchlicher Selbständigkeit, das Frankreich viele Jahrhunderte Rom gegenüber vertreten hatte, ist an jenem Tage zu Rom besiegt worden, wie zur Einleitung des Krieges gegen die Germanen; eine stolze Fahne, die Frankreich lange Zeit allen anderen katholischen Völkern vorangetragen, ist gesenkt. Ein kirchliches System, das, wenn von der Reformation abgesehen wird, allein dem zum Absolutismus längst hinstrebenden Papstthum kräftigen Widerstand leistete und dafür organisirt war, und als dessen Repräsentanten vor allen die gallicanische Kirche sich mit Selbstgefühl wußte, ist zusammengebrochen: ich meine das Episcopalsystem, im Gegensatz zum Curial- oder Papalsystem.

Sieht man daher das Papstthum an, so erscheinen seine Verluste im Jahre 1870 theils wohl vielleicht bald ersetzbar, theils durch Gewinn bereits so reichlich aufgewogen, daß im Gegentheil dasselbe den Staaten jetzt bedrohlicher und kriegerischer als zuvor mit seinem Patrimonium gegenübersteht. Sieht man aber Frankreich an, das unglückliche Land, so hat es nicht bloß militärischen Ruhm, seine hohe politische Stellung und einen großen Theil seines Wohlstandes eingebüßt: es ist in demselben Jahre auch der kirchliche Ehrenkranz, den

es unter den katholischen Nationen trug, seinem Haupte entfallen. Es hat seine gallicanischen Freiheiten, die seinen Stolz und seine Eifersucht Rom gegenüber bildeten, zu gleicher Zeit mit seinem politischen und militärischen Glanze verloren: es hat sich in religiöser Beziehung dem herrschenden Geiste der romanischen Völker, dem es entwachsen schien, ja den es durch bessere Elemente vor wachsender Fäulniß bewahren zu können und zu wollen begründete Hoffnung gab, nun auch gebeugt. Das Papstthum aber steht sämmtlichen katholischen Völkern fortan als eine schrankenlose Macht gegenüber. Nicht bloß in inneren, geistlichen Dingen, sondern auch in politischen und bürgerlichen erhebt es den erneuten Anspruch, die Gewissen der Völker als göttliche Autorität, als inappellable Instanz zu binden. Ist das Vaticanum ein öcumenisches Concil, so ist der Gallicanismus, längst als Todfeind von Rom bekämpft, jetzt durch den Spruch des versammelten Episcopates selber, also nach den eigenen episcopalistischen Grundsätzen des Gallicanismus, als begraben anzusehen.

Suchen wir I. zunächst auf, was der Gallicanismus ist, um dann II. einen Blick auf seine Geschichte zu werfen und endlich III. mit einigen Bemerkungen über die Zukunft zu schließen.

I. Allgemeiner Begriff des Gallicanismus.

Der Gallicanismus hat zwei Seiten, eine politische und eine kirchliche. Die letztere prägt sich aus in der Verfassung, d. h. in einer eigenthümlichen Gestaltung der Hierarchie, im Cultus und im Dogma das Ethische mit eingeschlossen.

Die politische und die kirchliche Seite haben ihre Wurzel in einem und demselben, dem Nationalitätsprincip. Der Gallicanismus ist katholischer Nationalismus und bildet einen Gegensatz gegen eine absolutistische und uniform gedachte Einheit der katholischen Kirche. Keineswegs zwar sucht das Nationalitätsprincip im Gallicanismus absolute Geltung. Er will Glied der katholischen Kirche sein, aber mit Bewahrung einer Selbständigkeit: er erkennt auch einen Primat an als göttlich gewollte Ordnung und speciell den römischen Bischof als gegenwärtigen Träger des Primates; aber besonders nimmt er die Richtung auf die ganze katholische Kirche im Unterschied von der römischen, sie ist ihm repräsentirt in den Bischöfen des Erdkreises, deren erscheinende Einheit die allgemeine Kirchenversammlung ist, die als oberste Autorität den schärfsten Gegensatz gegen den römischen Anspruch bildet, daß der Theil, die römische Kirche, der Kraft und

Autorität nach das Ganze sei, wodurch die Universalität der Kirche an Eine Kirche gefesselt wird, ja zur Enge einer localen Kirche zusammen schrumpft.

Die Einheit der erscheinenden Kirche ist auch dem Gallicanismus von hoher Bedeutung: ebendeshalb will er in dem *divino jure* bestehenden Primat den Hüter und Bewahrer der Einheit vor Allem des Glaubens oder des festgestellten Dogma der Kirche, aber auch der Einheit des hierarchischen Organismus sehen, indem jeder katholische Bischof der Anerkennung aller anderen bedarf, welche Anerkennung im Namen des Ganzen auszusprechen der Papst die Vollmacht hat. „Er ist der Mittelpunkt, in welchem alle geraden Linien zusammenlaufen“ (so de Marca u. A.) ¹⁾. Der Gallicanismus denkt aber den Episcopat so ausgestattet, daß zur Noth die Kirche auch ohne Papstthum bestehen kann, und hat das bei Schismen bewiesen. Er recurriert bei Neutralität zwischen mehreren gleichzeitigen Päpsten auf das öcumenische Concil als die oberste, vollkommenste Repräsentation der Einheit, weiß sich aber, bis es sich versammelt, mit sich selbst zu behelfen (vgl. *Ecclesiae gallicanae in schismate status. Ex actis publicis. Paris. 1594*).

Der Gallicanismus beansprucht nicht ein Vorrecht vor dem, was auch den anderen katholischen Nationen zusteht; es genügt ihm nicht, für sich eine privilegirte Stellung zu behaupten: er vertritt ein allgemeines kirchliches Princip und System, den Episcopalismus. Aber allerdings macht er sein Recht und seine Selbständigkeit nicht davon abhängig, ob auch die andern Nationen ihre kirchliche Freiheit Rom gegenüber bewahren. Die Kirche ist ihm eine große Conföderation, deren Grundlagen dogmatischer und verfassungsmäßiger Art nur durch Einstimmigkeit können gewonnen werden, so daß eine Vergewaltigung des einzelnen Theiles, wie hoch auch die Autorität des Papstes oder der Schlüsse eines öcumenischen Concils steht, nicht möglich, sondern sogar für Prüfung und Ablehnung päpstlicher und auch conciliarischer Bestimmungen Raum gelassen ist.

Wie immer also auch die anderen Nationen sich zu Rom verhalten mögen, der Gallicanismus erklärt: die französische Nation hat ihre besonderen kirchlichen Ordnungen, die nur mit ihrem Willen können abgeändert werden. Einmal im Cultus: denn die französische

¹⁾ Doch kommt auch bei den Gallicanern der Zweifel am göttlichen Recht des Primates vor, z. B. in der dem Abbé Mignot zugeschriebenen Schrift: *Les libertés de l'Eglise gallicane*, Amst. 1755, S. 22 ff.

Kirche hat ihre besonderen Feste, ihr Brevier, ihr Missale, ihre Bräuche, die ihr nicht durch römisches Dictat dürfen genommen werden einer Uniformität zu Lieb, die mit ihrer Vergangenheit nicht stimmt. Ihre Cultus-Eigenthümlichkeit ist innerhalb der katholischen Kirche so berechtigt, wie das Missale Romanum ¹⁾).

Was die Hierarchie anlangt, so sind die Bischöfe nach gallicanischer Lehre nicht Delegirte des Papstes, nicht bloß seine Gehülfen, sondern Nachfolger der Apostel wie er. Ihre Vollmachten haben sie ebenso unmittelbar von Christus wie der Papst. Er ernennt nicht die Bischöfe, sondern die Capitel oder die sonst berechtigten Instanzen in Frankreich wählen: er hat lediglich die Wahl zu acceptiren (es sei denn, daß canonische Hindernisse vorliegen) und die Anerkennung (Confirmation) zu vollziehen. Der Papst ist nicht Oberpfarrer der Diöcesen, sondern Pfarrer seiner Diöcese, Roms, und darf sich nicht in den ordentlichen Lauf der Diöcesan-Verwaltung einmischen. Die Franzosen haben ein Recht, durch Franzosen und nicht außer Landes, z. B. in Italien, gerichtet zu werden. Auch in finanzieller Beziehung darf der Papst sich nichts ohne die Zustimmung der französischen Kirche anmaßen. Doch hier ist schon ein Punkt, wo auch der Staat in Betracht kommt.

Besonders aber hat der Gallicanismus auch seine dogmatische und ethische Eigenthümlichkeit. Der Papst ist ihm fallibel für sich, nur die öcumenischen Concilien sind infallibel. Allerdings gehört zu diesen auch der Papst, wenn ein solcher unbeanstandet existirt, was im Schisma nicht der Fall war; er muß wie alle Bischöfe eingeladen werden; aber er hat nicht etwa allein das Recht, ein Concil zu berufen. Ebenso wenig hat er die Schlüsse desselben zu bestätigen; das würde einen Zweifel in die Infallibilität oder Inspiration wahr-

¹⁾ Die alte gallische Kirche hatte viele Eigenthümlichkeiten. Karl der Große hatte zwar bereits eine Annäherung an römische Formen bewirkt. Nachher mehrte sich aber die Mannichfaltigkeit der Liturgieen, des Missale und Breviarium, der Feste und Gebräuche wieder und der Bischof jeder Diöcese schrieb sich darin gesetzgebende Gewalt zu. Seit einigen Decennien jedoch ist die Tendenz vieler Bischöfe dahin gegangen, die Alleinherrschaft der römischen liturgischen Formen zu befördern. Sie waren dabei von liturgischen Forschern unterstützt, wie dem Benedictiner Abbé Gueranger. Wie sehr dieses in Rom Unterstützung und Ermunterung fand, bedarf keiner Ausführung, wird aber besonders durch die päpstliche Encyclica an die Bischöfe Frankreichs 1853 erwiesen. Diese zeigt durch ihre Klagen, wie selbständig sich noch die gallicanische Kirche damals fühlte. Vgl. Matter in Herzogs Real-Encyclopädie IV, 498 ff.

haft öcumenischer Beschlüsse voraussetzen. Im Gegentheil der Papst kann vom Concil gerichtet und abgesetzt werden, z. B. als Häretiker oder Schismaticer; weicht er von den Canones der Kirche ab, so ist man ihm keinen Gehorsam schuldig. Auch das Recht, den Papst zu wählen, der gar nicht nothwendig Bischof zu Rom sein muß, ruht in letzter Beziehung nicht im Cardinals-Collegium, sondern in dem Concil¹⁾. So steht der Episcopat, dessen Rechte der Gallicanismus vertritt, im strengen Gegensatz gegen den Curialismus, gegen die Pseudodecretalen (deren System, um die Metropolitan-Bischöfe niederzuhalten, dem Papst eine Obergewalt zuweist, die sich später besonders auch gegen die Bischöfe kehrte), sowie gegen das Decretum Gratiani.

Doch die nächste Beziehung zum Nationalitätsprincip hat nicht die Kirche, sondern der Staat. Der Gallicanismus hat auch eine große politische Bedeutung. Während im Mittelalter von Gregor VII. an vom Papstthum die Lehre geltend gemacht wurde, daß dem Petrus beide Schwerter übergeben seien, von welchen der Fürst das weltliche von ihm zum Lehen erhalte, oder daß der Staat als Mond nur Trabant der Kirche als der Sonne sei, sein Licht von ihr leihend, oder der Leib, der, geistlos an sich, die begeisterten Impulse von der Kirche als seiner Seele und Regentin erwarte, daß daher der Papst die Fürsten ein- und absetzen, die Unterthanen des Eides der Treue entbinden, Länder und Kronen von Häretikern oder Gegnern der Kirche, ja auch von nicht christlichen Völkern verschenken könne, wie es dem Besten der Kirche diene: so erkennt Derartiges in Frankreich nicht bloß der Fürst und die Laienwelt nicht an, sondern auch der Clerus verwirft diese Sätze als unchristlich; es ist auch kirchliches Gesetz, daß Solches in der Kirche Frankreichs von Niemand darf gelehrt werden, und so sichert das staatliche und kirchliche Reichsgesetz den Staat vor der Verwirrung des politischen Gewissens der Unterthanen und vor der Beherrschung ihrer Gewissen durch die ausländische Macht des „Ultramontanismus“. Andererseits hat aber der französische Staat kraft des Gallicanismus auch ein sehr nahe positives Verhältniß zur Kirche. Er übernimmt nicht nur die Pflicht, die französische Kirche zu schützen und zu fördern, er übt auch höchst umfangreiche Rechte in ihr aus (die Regalia), z. B. bei Besetzung der Bischofsstühle, Verleihung zahlreicher, größtentheils von den Königen gestifteter Prä-

¹⁾ Vgl. hierzu neben Bossuet die Schrift von Dupin de potestate eccles. et temporali (1707), Mogunt. 1788, S. 159—186.

benden. Diesen Pflichten und Rechten gemäß wird jede Form der Besteuerung durch Rom von der Entscheidung des Königs abhängig gemacht; Appellationen vom Inland nach Rom sind beschränkt; dagegen reservirt sich der Staat durch seine Gerichtshöfe (Parlement) die Prüfung der rechtlichen Gültigkeit kirchlicher Entscheidungen (Appel comme d'abus) vor den Parlamenten. So besonders bei kirchlichen Strafurtheilen, Excommunicationen u. dgl. Endlich sind die Veröffentlichungen päpstlicher Verordnungen dem Placetum regium unterworfen.

Auch die Pflichten des Staates und seine Rechte Rom gegenüber werden zu den „gallicanischen Freiheiten“ gerechnet. In der Wirklichkeit ist die politische Seite des Gallicanismus noch mehr als die kirchliche zur Geltung gekommen: sie ist aber nicht das Ursprüngliche, wie denn in den ersten Jahrhunderten der Staat in einem positiven Verhältniß zur Kirche nicht stand, noch weniger dem Staat von der Kirche oder gar von dem Papstthum eine Gefahr drohte. Dieß führt uns zu einem kurzen Ueberblick über

II. die Geschichte des Gallicanismus.

Mit besonderer Vorliebe berufen sich die gelehrten und tapferen Vertreter der gallicanischen Freiheiten immer wieder darauf, das gallicanische System sei nichts Anderes als das der alten Christenheit gemeinsame episcopale System, das bis in die ersten christlichen Jahrhunderte zurückgreift, dem päpstlichen System aber lange vorausgeht. Es will, wie gesagt, nicht ein Privilegium Frankreichs sein, sondern Bossuet zeigt, daß es auch die Verfassung der africanischen Kirche war, und ein Aehnliches läßt sich für die altbritischen, und die verschiedenen Theile der griechischen Kirche behaupten. Schon seit dem zweiten Jahrhundert standen Bischöfe an der Spitze der Presbyterien und Gemeinden; aber die Vielheit der Gemeinden, in denen die Eine *ἐκκλησία καθολική* bestand, war nicht zu einer Einheit organisirt, sie standen coordinirt, unabhängig wie Republiketten neben einander in einer losen Conföderation mit selfgovernment. Die Einheit war innerlich eine sehr intensive, trat aber äußerlich nur bei mehr gelegentlichen Anlässen durch Reisen, Schreiben und eine spärliche Literatur hervor. Doch wurde es frühe Sitte, daß jeder Bischof, nachdem die Stellung des Episcopates sich gehoben hatte, um der Legitimität sicher zu sein, auch der Anerkennung der anderen Bischöfe bedurfte. Aber diese Anerkennung konnte jeder einzelne

Bischof gewähren oder versagen; eine höhere Instanz war nicht da, wie überhaupt keine Organisation, die mehrere Gemeinden in eine „complexe Kirche“ zusammengefaßt hätte. Naturgemäß wurde bald diese Anerkennung wenigstens seitens der Bischöfe der eigenen Provinz erfordert, die sich auch frühe in besonderen Zusammenkünften zusammenschlossen (Provincialsynoden), an deren Spitze ebenso natürlich die Bischöfe der Hauptstädte traten, woraus sich allerdings der Unterschied zwischen Metropolitane- und anderen Bischöfen entwickelte, worin schon ein Keim der Umwandlung der Coordination in ein Subordinations-Verhältniß lag. Aus den Metropolitane- und Patriarchen hob sich dann weiter aus bekannten Gründen der Bischofsstuhl von Alt- und Neu-Rom, und zuletzt, bald nach der Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen, der römische Bischof zum „Primat“ des Ranges als primus inter pares, ja mit dem Anspruch, allein der „öcumenische Bischof“ zu sein, hervor.

Diese Metropolitane hätten als Zusammenfassung der Provinzen oder Nationen in eine einheitliche Spitze geeignet erscheinen können, die Selbstständigkeit der Landeskirchen gegenüber dem Staat oder — wenn sie erschien — einer drückenden katholischen Centralgewalt zu sichern. Aber nur ausnahmsweise haben sie in der morgenländischen wie in der abendländischen Kirche diesen Beruf erfüllt. Wenn sie nicht, wie meist im Orient, ein Mittel des kirchenechtenden Cäsaropapismus waren und beliebig vom Fürsten ein- und abgesetzt wurden, so erschien umgekehrt ihre Macht dem Staat als eine Drohung, die Bischöfe aber entfremdeten sie sich, da sie ihrer wesentlichen Gleichheit mit ihnen vergaßen. So trat im neunten Jahrhundert gegen die Metropolitane eine Reaction ein, durch welche das Metropolitansystem gebrochen wurde. Die Tendenz dabei war auch seitens der pseudo-isidorischen Decretalen die Herstellung der ursprünglichen Coordination des Episcopates, der sich auf die apostolische Ordnung berief: eine Tendenz, die besonders in der französischen Kirche tiefe Wurzeln hatte. Aber da doch die Brechung der metropolitane Obmacht sich durch Berufung auf Rom, durch Steigerung des päpstlichen Ansehens vollzog, so war damit freilich eine auswärtige Macht tiefer als je zuvor in die inneren Angelegenheiten hereingezogen, welche bald der episcopalen Coordination, ja der nationalen Selbstständigkeit weit größere Gefahren als die Metropolitane bringen sollte. Doch muß Frankreich, seiner Kirche und seinem Staat, das Vob zuerkannt werden, daß es tapfer und ausdauernd beides, die Selbstständigkeit der Kirche nach

außen oder Rom hin und die Selbständigkeit der Bischöfe nach innen, gegen die Metropolitane vertheidigt und behauptet, dem Papstthum aber nur eine Machtstellung zugestanden hat, wie sie mit beidem vereinbar war. Viele Jahrhunderte hindurch hat es mit Erfolg seine selbständige Stellung behauptet, während von den andern katholischen Nationen eine um die andere sich den curialistischen Tendenzen, welche vom elften bis vierzehnten Jahrhundert sich scharf ausgebildet haben, factisch, wenn auch nicht sofort mit principiellm Zugeständniß, vielmehr unter Wilderungen durch sog. päpstliche Privilegien, unterwarf.

Man wird auch wohl sagen dürfen: der Gallicanismus hat etwas dem altfranzösischen Character besonders Wahlverwandtes, denn derselbe hat etwas Aristocratisches an sich, er verbindet lebhaften Freiheitsinn mit würdevollem Anstand und Ordnungsliebe, mit Feinheit und Eleganz der Umgangsformen. Er liebt die Fülle und Schönheit der Form, sieht gern Glanz und edeln Geschmack um sich her ausgebreitet und sucht auch für Religion und Kirche den Reichthum glanzvoller, herrlicher Erscheinung. Auf der Basis einer uralten Cultur hat Frankreich seit vielen Jahrhunderten die erste Stelle unter den romanischen Völkern eingenommen. Es ist voll von alten Bischofssitzen seit dem zweiten Jahrhundert, seine Kirche ist reich an bedeutenden Männern gewesen; die Segnungen der Einrichtungen Carls des Großen sind besonders diesem Lande zu Gute gekommen. Geistvolle Männer haben durch Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit und Frömmigkeit seine vornehmsten Culturstätten als Bischöfe, Aebte u. s. w. geschmückt. Sein ritterlich aristocratischer Geist hat sich besonders in den Kreuzzügen bethätigt: es war der Agamemnon der Kreuzzüge.

Die Ordnungen der altkatholischen christlichen Kirche, verschieden allerdings von der urchristlichen Zeit, aber noch mehr von der des Papismus, waren daher hier besonders festgewurzelt. Darum hat Ludwig der Heilige, ein ebenso trefflicher Fürst wie treuer Katholik, die päpstlichen Ansprüche, die unter den starken Päpsten des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts hoch angewachsen waren, mit siegreicher Bestimmtheit zurückweisen und durch die pragmatische Sanction 1269 die *Liberté de l'Eglise Gallicane* festhalten können¹⁾. Durch sie wurde 1. das freie Wahlrecht der Kathedralen und

¹⁾ Sancti Ludovici, Francorum regis christianissimi, Pragmatica Sanctio et in eam hist. praefatio et commentar. Paris. 1663. 4.

andrer kirchlicher Institutionen, deren Unabhängigkeit vom päpstlichen Einfluß gesichert; 2. die Vergebung von Beneficien, geistlichen Würden und Aemtern an die Anordnungen des gemeinen Rechts und der Concilien gebunden. (Unter dem *Droit commun* wird die altkatholische Grundlage der ganzen Kirche verstanden.) 3. Die Prälaten (also vor allen die Bischöfe) wie die Patrone sollen ihre Rechte ungeschmälert behalten. 4. Nur in dringendsten Fällen soll, und zwar nur unter Bewilligung der Kirche und des Königs, aus Frankreich Geld vom Papste geholt werden.

Diese Selbständigkeit Rom gegenüber wurde durch die Anmaßungen und Angriffe Bonifacius' VIII. nur befestigt. Bonifacius hatte Philipp den Schönen unter den römischen Stuhl stellen wollen, machte Anspruch auf die Annaten und stützte sich auf das Papstrecht der pseudoisidorischen Decretalen. Aber Parlamente, Sorbonne, Episcopat und Clerus wie der dritte Stand traten vereint mit dem König für die gallicanischen Freiheiten ein. Es folgte das babylonische Exil des Papstes in Avignon und diesem das Schisma. Während desselben richtete sich die französische Kirche ohne Papst als Nationalkirche völlig ein mit verständig geordnetem Instanzenzug innerhalb des Landes selbst, unter Zuziehung der Hülfe von Metropolitane und Provincialsynoden¹⁾, und lieferte den Beweis, daß auch eine große Kirche ohne Papst bestehen kann, und daß der Schwerpunkt der Kraft eines katholischen Kirchenthums anderswo als in Rom liegen könne. Da aber immerhin die gallicanische Kirche nur ein selbständiges Glied des Ganzen sein wollte, das durch das Schisma zerrissen war, so gingen besonders von dieser Landeskirche die Bemühungen aus, das Schisma zu heilen. Eine Heilung des zwispältig oder dreispältig gewordenen Papstthums war aber schlechterdings nicht möglich, wenn nicht über den sich verfluchenden Päpsten allen eine legitime höhere Autorität stand, das öcumenische Concil. So kam es zu den Reformsynoden von Pisa, Costniz, Basel, wo die französische Kirche durch Männer ersten Ranges, wie Pierre d'Ailly, Nicol. von Clemangis, Gerson u. A., eine leitende Stellung einnahm²⁾. Hier, kann man sagen, macht das gallicanische Princip Propaganda für sich auch bei den andern Nationen, und eine Codification der kirchlichen Freiheiten der Lande fand durch die pragmatische Sanction von Bour-

¹⁾ Siehe die oben citirte Schrift: *Ecclesiae Gallicanae in schismate status*.

²⁾ Benign. Bossuet, *defensio declarationis conventus cleri Gallicani a. 1682 de ecclesiast. potest.* T. II, L. V. VI. Amstel. 1745.

ges 1438, in welche die Basler Beschlüsse von der Ueberordnung des öcumenischen Concils über den Papst aufgenommen wurden, unter Carl VII. statt. Es wurde auch in Deutschland ein ähnlicher Versuch kurz darauf gemacht. Aber während in Deutschland die katholische Kirche durch Friedrichs III. Wiener Vertrag 1448 bald wieder um den erreichten Gewinn kam, den der Kaiser opferte, nachdem der Papst ihm große Gewalt über den Episcopat eingeräumt hatte, hielt Frankreich an seinen gallicanischen Freiheiten, wenn auch unter bedeutenden Schwanfungen, fest.

Das Papstthum zeigte sich aber stets bereit, die Landeskirchen an gehorsame Fürsten zu verkaufen; es überließ diesen (in Form von Privilegien) die Besetzung der Bisthümer und andre Rechte, um nur die Principien des Gallicanismus los zu werden und die souveräne Obmacht über den Episcopat zu behaupten. So verfuhr es nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich. Immense Rechte über die Kirche wurden Franz I. gegeben (über die der Papst nach gallicanischem Recht nicht einmal zu verfügen hatte), um ihm die Vernichtung der pragmatischen Sanction abzugewinnen. Lieber sah der Papst Knechtung der Kirche durch den Staat, so lange derselbe zugleich die Abhängigkeit der Kirche von Rom zu begünstigen sich bestimmen ließ, als eine freie Nationalkirche. So ist es der Papst gewesen, der durch Verkaufen und Preisgeben der Nationalkirchen an den Staat, auf den sie dem Papst gegenüber sich vornehmlich zu stützen hatten, dieselben bestrafte und ihnen einen Keim einpflanzte, dessen Entwicklung schließlich den Untergang der gallicanischen Freiheiten, aber auch noch gar viel Anderes mit sich brachte. Im Jahre 1516 verzichtete Franz I. auf die pragmatische Sanction.

Aber damit war der Gallicanismus nicht zu Ende. Die Parlamente widersprachen der Aufhebung; die Bischöfe behaupteten ihre selbständige Administration mit geordnetem Instanzenzug, das Wahlrecht der Kapitel u. s. w. auf Provincialconcilien. Die Sorbonne bekämpfte zwar die Reformation, suchte aber dabei in gewisser Art hrer früheren Geschichte und den bei ihr einheimischen Bestrebungen, eine Reform an Haupt und Gliedern zu erreichen, auch jetzt noch dadurch treu zu bleiben, daß sie, unter Anerkennung des *jus divinum* des Papstthums, doch daran festhielt, die allgemeine Kirche, die im Concil legitim repräsentirt ist, habe die Infallibilität, wodurch also dieses entscheidend über den Papst gestellt bleibt. Das Tridentium, insoweit es den gallicanischen Freiheiten widersprach, wurde in Frankreich

nicht anerkannt¹⁾. Nun erstand freilich im Jesuitenorden (dem sich die Dominicaner anschlossen) im Gefolge der Reaction gegen die Reformation der Todfeind des Gallicanismus. Aber das reizte nur um so mehr, als spanisches Product, das Nationalgefühl der französischen Kirche. Jetzt erst begannen die lebhaftesten Kämpfe zu seiner Vertheidigung. Vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts an erheben sich die tapfersten und gelehrtesten Vertreter des Gallicanismus, Juristen und Theologen, Doctoren der Theologie und Bischöfe²⁾. Die Universität Paris fand gegen die Angriffe des Jesuitismus den Muth und die Kraft zur Vertheidigung der alten gallicanischen Freiheiten, die ihr dem Königthum gegenüber versagten. Verweilen wir hierbei etwas. Die Universität Paris erließ den 25. März 1517 gegen den Vertrag Franz' I. mit Papst Leo X. die „*Appellatio Universitatis Parisiensis*“, worin sie sich auf den Standpunkt der *sacra Constantiense et Basileense concilia legitime in spiritu sancto congregata, universalem ecclesiam repraesentantia*, entschieden stellt, den öcumenischen Character des fünften Lateranconcils unter Leo (1512--17), das die pragmatische Sanction von Bourges aufhob, in Abrede stellt und besonders auf der kanonischen Form der freien Wahlen der Metropolitankapitel, Kathedralkirchen, Klöster u. s. w. besteht, in welche das Concordat des Papstes mit Franz dem Letzteren bedeutende Eingriffe gestattet hatte. Die Freiheiten der gallicanischen Kirche dem Papst gegenüber wurden wenigstens soweit betont, daß die Universität ihren alten Satz von der Ueberordnung der Concilien über den Papst nicht aufgab.

Eine günstigere Stellung erhielt der Gallicanismus unter Heinrich IV., der, obwohl vom evangelischen Glauben zur römischen Kirche abgefallen, doch nicht gewillt war, dem Papst absolute Gewalt über die französische Kirche einzuräumen, und der in dem Gallicanismus, wie es scheint, ein Mittel der Versöhnung der Reformirten mit der katholischen Kirche zu finden hoffte. Der Vorkämpfer des Gallicanismus und sein Märtyrer war Edmond Richer³⁾. Er suchte

¹⁾ Vgl. *Gallia multis modis lutheranizans sive de contemptu concilii Trident.* in *Gallia praes. Heet.* Gotfriedo Masio (Hafn. 1695), p. 6—13.

²⁾ Vgl. die Sammlung der *Traictez des Droicts et Libertez de l'Église Gallicane.* A Paris avec Privilege du Roy 1609, welche Stücke von Claude Fauchet, Pierre Pithou, Ant. Hotman, Guy Coquille und Andre, wie Du Puy, de Marca f. u.

³⁾ Em. Richer, *de ecclesiastica et politica potestate.* Paris, 1612, und seine *Defensio libelli de ecclesiastica etc.*

zu zeigen, daß die gesunde Verfassung der Kirche die aristocratische sei (Lib. IV, c. 1, §. 7). Der Papst sei nicht das *essentiale caput ecclesiae*, sondern nur Christus, der Papst nur *caput ministeriale*. Nach dem Tode des Papstes verliere die Kirche nichts von ihrem inneren und wesentlichen Bestand. Im Nothfall könne jeder Bischof die Functionen des Papstes, als des *episcopi universalis*, übernehmen. Die Infallibilität und gesetzgebende Gewalt komme der ganzen Kirche zu; der Fürst ist „*vindex et protector legis divinae, naturalis et canonicae*“, daher „*judex legitimus appellationum ab abusu*“. Die Kirche hat weder ein *territorium* noch das *jus gladii* von Christus; sie hat nur geistliche Zwecke, daher keine Zwangsgewalt, sondern darf nur auf dem Wege der Ueberzeugung wirken. Um dieselbe Zeit (1610) wurde von dem Parlament Bellarmins Tractat „*de potestate summi pontificis in temporalibus adversus Guilelmum Barclaium*“ verurtheilt und der Druck und Verkauf dieses Buches, das auf den Umsturz der weltlichen Souveränität und ihrer göttlichen Einsetzung gerichtet sei, als Majestätsverbrechen bezeichnet. Andere Vertheidiger der gallicanischen Freiheiten sind außer den oben Genannten, Pierre Pithou u. s. w., und neben der Pariser Universität, die um 1600 und 1663 mit besonderer Energie auftrat, sowie neben den Parlamenten besonders: Du Puy, *Preuves des Libertéz de l'Eglise Gallicane* 1638; de Marca, *de concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae*, 1641 (wie Pithou's Schrift in den römischen Index gesetzt und von dem Verfasser revocirt); *Memoire sur les libertés de l'Eglise Gallicane* (par l'abbé Mignot), Amsterd. 1755; *Exposition de la doctrine de l'Eglise Gall. par César Chesneau du Marsais* (mit P. Pithou neu edit 1757); Grégoire (evêque de Blois), *Essay historique sur les libertés de l'Egl. G.*, éd 2. Par. 1820; *Les vrais principes de l'Eglise Gall. par Frayssinous* éd. 3. 1820.¹⁾

Ludwig XIV., dem eine von ihm unabhängige Macht im Staate unerträglich war, trachtete danach, die Rechte der Krone in der Kirche (die sogenannte Regalie) ins Ungemessene auszudehnen. Das gesammte Eigenthum der Kirche und der Kirchen betrachtete er als ursprüngliches Eigenthum des Staates, das dem jeweiligen Inhaber eines kirchlichen Amtes nutznießlich übergeben werde, bei jeder Vacanz

¹⁾ Vertheidiger des Curialismus waren: Duval, Bellarmin, a. a. O.: Rocabertius, Charles, *de libertatibus eccl. Gall.*, 3 Voll. Rom. 1720.; *De l'Eglise Gallicane* par M. le comte de Maistre, Lyon 1838.

aber an den Staat zu freier Uebertragung an den nächsten Amtsträger zurückfalle, daher er die Verleihung sämmtlicher Pfründen in seinem Reich wie die Einnahmen von vacanten Stellen für sich beanspruchte. Der Papst, der Franz I. ein gut Theil dieser Rechte als Privilegium zugestanden hatte, um durch den König die Neigung des Episcopates zur Selbständigkeit Rom gegenüber zu brechen, stimmte jetzt einen anderen Ton an: er trat als Vertreter der Freiheit der französischen Kirche dem Staat gegenüber auf. Da aber Ludwig XIV. Alles daran lag, in Frankreich allein der Herr zu sein, so schlug er den Weg ein, den französischen Episcopat fester an sich zu fesseln. Er nahm sich also der Unabhängigkeit des Episcopates von Rom an und vertrat mit demselben die Ueberordnung des allgemeinen Concils. Er unterdrückte ferner mit äußerster Gewalt die Reformirten, um das ganze französische Volk dem Episcopate zu unterwerfen. Endlich machte er ansehnliche Schenkungen und Stiftungen. Durch diese Vorkaisereien brachte er es dahin, den Clerus dazu willig zu machen, die Ausdehnung der Regalie auf alle und jede Beneficien des Reiches dem König zuzugestehen. Nur das baten sie sich vom Könige aus, daß er „dem unmäßigen Gebrauch der appellatio ab abusu an die Parlamente Einhalt thue, durch welche die ganze Kirchenzucht in Auflösung gerathe“, sowie, daß er gestatte, die von ihm Nominirten auf ihre kanonische Integrität und Tüchtigkeit zu prüfen, mit der Wirkung, daß an Stelle der ungeeignet Erfundenen königlicherseits eine andere Nomination erfolge, was sich eigentlich den kanonischen Gesetzen gemäß von selbst verstand. Diese Bitte wurde in der Remontrance du Clergé de France assemblé à St.-Germain en Laye en l'Année 1680 (herseg. Paris 1680) dem König vorgetragen. Sie fand günstige Aufnahme. Darauf wurde auf das Frühjahr 1682 eine Synode des Clerus nach Paris zusammenberufen, die den berühmtesten Act des Gallicanismus vollzog, der in der *Declaratio cleri Gallicani* niedergelegt ist ¹⁾.

Nach einer Einleitung, welche Gehorsam gegen den Papst ausspricht und seine majestas als nothwendig für die unitas der Kirche erklärt, endlich den Abfall Vieler von dem Katholicismus aus dem Abfall von der gallicanischen Lehre und ihren Canones ableitet, stellt diese Synode vier Hauptsätze auf:

1) Petrus und seine Nachfolger, die Stellvertreter Christi, und die Kirche selbst habe Gewalt über die geistlichen Dinge, die zum

¹⁾ Vgl. Bossuet a. a. O. oder Dupin a. a. O. S. XVIII ff.

ewigen Heil gehören, nicht aber über die bürgerlichen und zeitlichen von Gott empfangen, Röm. 13, 1. Matth. 22, 21. Joh. 18, 36. Die Könige seien nach Gottes Ordnung in zeitlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt unterworfen, können auch weder direct noch indirect kraft der Schlüsselgewalt abgesetzt und ebenso wenig können ihre Unterthanen ihres Eides und der Pflicht der Treue entbunden werden. Die Grenzen der Temporalia zu bestimmen, behält dabei natürlich der König sich vor. Indirecte Absetzung durch Schlüsselgewalt wäre es, wenn der König mit Namen in den Bann gethan werden dürfte; denn kein Christgläubiger darf mit einem namentlich Gebannten verkehren. Bossuet in seiner gelehrten *Defensio declarationis conventus cleri Gallicani* führt noch aus, wie das sacerdotium und die regalis potestas beide unmittelbar von Gott als oberster Einheit ausfließen, daher einander gegenüber unabhängig seien ¹⁾.

Der zweite Hauptsatz bestimmt: „Die Nachfolger des Petrus haben in der Art Vollgewalt in geistlichen Dingen, daß zugleich unveränderlich gelten die Decrete der heiligen öcumenischen Costnitzer Synode in deren vierter und fünfter Sitzung über die Autorität der allgemeinen Concilien-Beschlüsse, die vom apostolischen Stuhl gebilligt ²⁾ und selbst durch der römischen Päpste und der ganzen Kirche Brauch bestätigt, von der gallicanischen Kirche aber in steter Gewissenhaftigkeit behütet worden sind. Die gallicanische Kirche billigt nicht die Ansicht derer, welche die Kraft dieser Decrete anzweifeln oder die Sprüche des Concils verdrehend, sie nur auf die Zeit des Schisma beziehen wollen.“

Die Lehre jener Synode in der vierten Sitzung war aber folgende gewesen: In nomine sanctae ac individuae trinitatis Patris et Filii et Spiritus sancti haec sancta Synodus Constantiensis generale concilium faciens pro exstirpatione schismatis et unione ac reformatione ecclesiae Dei in capite et membris fienda, in Spiritu sancto legitime congregata, ordinat, disponit, statuit, decernit et declarat ut sequitur: Quod ipsa Synodus in Spiritu sancto congregata legitime generale concilium faciens et ecclesiam militantem repraesentans potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status

¹⁾ Den Ultramontanen galt diese Lehre von zwei Gewalten mit göttlicher Autorität für „Manichäismus“.

²⁾ Vgl. hierzu neben Bossuet das genannte Werk von Dupin, S. 157—212.

vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his, quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis et reformationis. Die Sessio VI fügt hinzu: Wer immer, sei er auch Papst, hujus generalis vel cujuscunque alterius concilii generalis mandatis, statutis, ordinationibus in den genannten Beziehungen ungehorsam ist (obedire contumaciter contemserit), nisi resipuerit, condignae poenitentiae subjiaciatur et debite puniatur¹⁾.

Der dritte Hauptsatz lautet: „Darum ist der Gebrauch der apostolischen Gewalt nach den canones zu regeln, die vom Geiste Gottes geordnet und durch die Ehrfurcht des Weltalls geheiligt sind. Es gelten auch die Regeln, Sitten und Institute, die vom Reich und der Kirche Frankreichs angenommen sind, und die Grenzsteine der Väter müssen unbewegt bleiben. Es gehört zur Würde des apostolischen Stuhles selber, daß die Statuten und Gewohnheiten dieses Stuhls, befestigt durch die Zustimmung der Kirchen, ihre Unveränderlichkeit behalten.“

Der vierte Hauptsatz gesteht in Glaubenssachen dem Papst eine vorzügliche Stellung zu und seinen Decreten eine Beziehung auf alle und jede Kirche; aber sein Urtheil sei nicht unverbesserlich (irreformabile), es sei denn, daß die Zustimmung der Kirche dazu tritt.

Der fünfte Satz beschließt, diese ererbte Lehre an alle gallicanischen Kirchen und Bischöfe zu senden.

Dazu gab nun Ludwig XIV. im März 1682 seine Zustimmung und fügte der Publication dieser Sätze ein Edict hinzu, in welchem

¹⁾ Schelstrat weiß sich hier nicht anders zu helfen als durch Behauptung der Textverfälschung an dieser Stelle; aber Bossuet (a. a. O. L. V, cap. 5. 33—38) Dupin l. c. S. 187 ff. weist nach, daß auch die neunundreizigste, vierzigste und zweiundvierzigste Sitzung, die Schelstrat nicht beanstandet, die Wichtigkeit jenes Textes bestätigen. Bellarmin daher, erkennend, wie elend diese Ausflucht sei, giebt zu, das Concil habe diese Beschlüsse gefaßt, aber sie seien durch das Alerantinische und das Lateranconcil von 1512 antiquirt. Aber abgesehen von anderen Gründen steht dem Bellarmin der Umstand entgegen, daß Martin V. decreta des Constinzer Concils als „conciliariter facta“ approbirte und sich seiner Autorität zuerst fügte, wie er denn die Beschlüsse über den Kelch, über Auz und Wickliffe als Beschlüsse einer öcumenischen Synode anerkannt hat¹⁾. Hat er dann auch später revocirt, so ist er damit ipso facto ein un widersprechlicher Zeuge für die Infallibilität des Papstes, und ganz ähnlich verhält es sich mit Eugen IV. gegenüber dem Basler Concil.

¹⁾ Vgl. Bossuet a. a. O. L. V., cap. 29, auch Dupin a. a. O. S. 193 ff.

er verbietet Fremden und Inländern, Weltlichen und Nichtweltlichen jedes Ordens, in ihren Häusern, Collegien, Seminarien anders zu lehren oder etwas diesen Sätzen Widersprechendes aufzustellen; Keiner, der sie nicht anerkennt, kann hinfort Vicentiat oder Doctor der Theologie oder des kanonischen Rechtes werden; gegen sie darf nicht disputirt werden. (Édit du Roy sur la déclaration faite par le clergé de France de ses sentiments touchant la puissance ecclésiastique à Paris 1683) ¹⁾. Diese Decrete empfehlen sich nach des Königs Edict besonders auch dadurch, daß sie dienen, „unsere Unterthanen in der Ehrerbietung zu befestigen, die sie wie wir der Auctorität schuldig sind, welche Gott der Kirche gegeben hat, zu gleicher Zeit aber auch den Dienern der sogenannten reformirten Religion den Vorwand zu entziehen, den sie aus Büchern gewisser Schriftsteller entnehmen [es sind wohl jesuitische gemeint], um die legitime Macht des sichtbaren Hauptes der Kirche und des Mittelpunktes der kirchlichen Einheit verhaßt zu machen“. Die Nationalsynode Frankreichs wandte sich an den Papst in einem Schreiben schon den 3. Februar 1682, welches die Concessionen an die Regalien als nicht sehr bedeutend, den Gewinn aber gegenüber den Kettern als unvergleichlich größer zu schildern suchte, die gallicanischen Freiheiten dem Papste gegenüber aber, die in den Beschlüssen festgestellt waren, fast mit Stillschweigen überging. Aber der Papst Innocenz XI. strafte sie in herbem Ton wegen Pflichtverletzung und Preisgebung von Rechten, über die nicht ihnen, sondern ihm die Disposition zustehe. Jetzt habe er selbst die Freiheit der gallicanischen Kirche gegen die königliche Gewalt zu vertreten. Er fand dagegen gerathen, dem Bunde des gallicanischen Clerus mit dem König gegenüber nur beiläufig das, was ihn am meisten verletzte, zu berühren, nämlich: daß der Episcopat ihm nach seiner *declaratio coordinata* und im öcumenischen Concil übergeordnet sein wolle. Er sagt darüber nur am Schlusse, daß er als Hirte der Hirten unweigerlichen Gehorsam zu fordern das Recht habe, die Bischöfe aber seine Beistände seien, um seine Last mitzutragen. Die Beschlüsse der gallicanischen Nationalsynode erklärt er für ewig ungültig und nichtig ²⁾.

¹⁾ Auch z. B. abgedruckt in Ludov. Ellies Dupin, *de potestate ecclesiastica et temporalis*, Moguntiaci 1788, S. XXI ff. (zuerst französisch 1707 erschienen.)

²⁾ Vgl. Schreiben der versammelten Geistlichkeit an Innocenz. XI., sammt angefügten hierauf wiederantwortlichen Schreiben. Aus d. Latein. 1682.

Den Unterzeichnern der Declaratio, wenn sie vom König für Bischöflicher ernannt waren, versagte er die Confirmation und der Streit erhitzte sich immer mehr. König und Parlament sprachen die förmliche Appellation an ein allgemeines Concil aus (Dupin a. a. O. S. XII). Aber gelindere Saiten zog schon Alexander VIII. auf († 1691) und dessen Nachfolger Innocentius XII. ließ sich zum Frieden mit dem König herbei. Ludwig XIV. erhielt die von ihm beanspruchten Regalien unter der Bedingung als päpstliches Privilegium, daß er die gegen den römischen Stuhl gerichteten Beschlüsse der Synode nicht mehr geltend machte. Nachdem Ludwig XIV. das Seine, um was es ihm vornehmlich zu thun gewesen war, erreicht hatte, stand er von Geltendmachung der Rechte der gallicanischen Kirche, die sich auf Selbständigkeit Rom gegenüber bezogen, ab; er ging, da viele Bischofsstühle erledigt blieben, weil der Papst die Ernannten nicht anerkannte, so weit, daß er 1691 Unterzeichnern der Declaratio von 1682 gestattete, zu erklären, daß sie alles dem Papst Mißfällige in ihr zurücknehmen, worauf sie die päpstliche Anerkennung erlangten. Ja, er erklärte, daß sein Edict von 1682 keine weiteren Folgen haben solle. Damit antiquirte er factisch jenes königliche Edict von 1682, wiewohl er grundsätzlich auf die vier Sätze von 1682 nicht verzichtete, auch 1693 Bossuet auftrag, das große Werk des Erzbischofs Joh. Thom. Rocabertius' gegen die Declar. cleri Gall. zu widerlegen.

Der Papst aber hatte nun um den Preis seine Superiorität wieder gerettet, daß er die gallicanische Kirche in die Knechtschaft unter den Absolutismus Ludwig's XIV. verkaufte. Dieser war jetzt so befriedigt, daß er weiteren Streit nicht in seinem Interesse fand. Bossuet, der Bischof von Meaux, das geistige Haupt der Synode und Verfasser der vier Artikel, wagte seine Defensio declarationis cleri Gallicani gegen die römischen Angriffe bei Lebzeiten nicht mehr zu publiciren. Sie ist erst nach Bossuets Tode (Luxemburg 1730 in zwei Bänden lateinisch, 1735 Paris französisch) edirt und hat durch ihre classische Gründlichkeit in der Beweisführung und ihre Gelehrsamkeit immerhin die gallicanischen Erinnerungen wach erhalten und den Kampf gegen den Ultramontanismus auf historischer Basis fortführen helfen. Weder die Universität noch Parlamente und Clerus unterwarfen sich einem Verzicht auf die gallicanischen Freiheiten; im Gegentheil die Sorbonne erklärte: die Nationalkirchen können das durch das Concordat (Franz' I.) suspendirte Recht wieder an sich nehmen, was von dem Conseil de

régence 1718 dahin angewendet wurde, daß es der päpstlichen Einsetzungsbullen für die Bischöfe nicht bedürfe ¹⁾).

Aber auf welche schiefe Ebene die Bischöfe getreten waren, indem sie dem absolutistischen Könige sich willfährig hingaben, um nur die Reformirten ausgetilgt zu sehen, das zeigte sich bald im jansenistischen Streit. Die Bulle Unigenitus 1713 von Clemens XI. gegen Quesnel verdamnte nicht blos 101 Sätze desselben, sondern enthielt auch die Voraussetzung, daß die Bischöfe die Pflicht haben, einfach den Decreten Roms zu Willen zu sein, und verpflichtet sie, die Bulle anzunehmen. Ludwig XIV. gebot ihnen, sich zur Annahme derselben (nicht zur Berathung über sie) zu versammeln. Das ließen sich die Bischöfe, die noch 1705 ganz anders gehandelt, ohne Widerrede gefallen: die Bulle wurde gegen vier Stimmen angenommen ²⁾).

Die Zeit bis zur Revolution von 1789 versetzte die Kirche, über welche fortan der König unbeschränkt seine Regalien ausübte, in den Stand einer großen Scheinherrlichkeit. Große Schenkungen wurden an die Kirche gemacht, Missionen reichlich bedacht, zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe, mit hohem Gehalt ausgestattet, sonnten sich im Glanze des Hofes, während die arbeitenden Cleriker schmal in Unterwürfigkeit gegen den Episcopat zu leben hatten. Dem äußeren Leben der Kirche und dem Cultus fehlte es nicht an Ordnung und Pracht. Aber die Bischofsstühle wurden nicht nach sittlicher Würdigkeit, Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit, sondern nach Gunst des Hofes, der Höflinge und auch Hofdamen vergeben; häufig überließen die Bischöfe die Verwaltung des Amtes den Generalvicaren, um in Paris am Hofe zu leben, wo auch eine Menge Abbés in den geistreichen Salons sich zu bewegen liebte, von irgend welchen der zahlreichen kirchlichen Sinecuren lebend. So wurde der höhere, bald auch der niedere Clerus depravirt, verlor mehr und mehr an sittlicher Kraft und Haltung, an Gelehrsamkeit und religiösem Sinn, und verweltlichte in solchem Maas, daß ihm in seinen goldenen Fesseln allmählich auch das Bewußtsein seiner Knecht-

¹⁾ Im J. 1731 wurde durch Staatsgesetz über diese Dinge öffentlich zu streiten verboten; 1765 wurden die gallic. Artikel von 1682 mit dem Edict von 1695 erneuert, in rein geistlichen Dingen das Entscheidungsrecht der Kirche, jedoch mit Placetum regium, wodurch erst kirchliche Decrete Autorität in Frankreich erhalten sollen, anerkannt, die kirchlichen Externa dem Staate vorbehalten (Dupin a. a. D. XXIV—XXVII).

²⁾ Mr. Grégoire, ancien Evêque de Blois, Essai historique sur les libertés de l'Eglise Gallicane, Par. 1820, S. 126—133.

schaft verloren ging. Dagegen hatte er nach Niederwerfung der Reformirten und der Jansenisten keinen Rivalen mehr, der die Trägheit aufstacheln, in der Sicherheit des Siegesbewußtseins stören konnte. Das national-kirchliche System wurde nun exclusiv und gewaltsam durchgeführt: Ein Gott, Ein König, Eine Kirche! Das war die Devise, die mit Erfolg verwirklicht schien. Die Freiheit wollten die Vertreter der gallicanischen Kirche nur für sich, die Freiheit der Protestanten wurde, wie in keinem anderen gleich civilisirten Lande, unterdrückt; aber wie sie damit das Princip ihres Rechts und ihrer Kraft, nämlich das Recht der religiösen Individualität und Freiheit, verleugneten, so schlug für sie selber ihr Thun zur Knechtschaft der gallicanischen Kirche aus. Sie proclamirten die nationale Freiheit der römisch-katholischen Kirche gegenüber, aber verlangten dabei in Frankreich nationale Uniformität für Alle. Allein mit gleichem Recht konnte nun auch die katholische Kirche, deren Glied die gallicanische doch sein wollte, eine katholische Uniformität und Unterdrückung der nationalen Individualität verlangen, wie sie eine französische Uniformität der Religion und Unterdrückung der französisch-protestantischen Individualität durchgesetzt hatten.

Da kam über sie wie über den staatlichen und päpstlichen Absolutismus das Gericht der französischen Revolution.

Unter der Decke jener verweltlichten, die Religion selbst in Verachtung stürzenden französischen Kirche hatte sich ein tief einschneidender Unglaube verbreitet und eine Umwandlung des Volksgeistes bewirkt. Die geistigen Führer waren die französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts: sie wurden die Rächer jener Verleugnung der Principien wahrer Freiheit durch die geistlichen und weltlichen Körperschaften. Jetzt kam zu Tage durch die Excesse der Revolution, wie Frankreich durch Austilgung des Protestantismus und Jansenismus, ja durch Verfolgung von Männern wie Fénelon geistig ausgehöhlt, wie unter der Schminke der Eleganz und Feinheit, unter dem Mantel der kirchlichen Formen sich religiöse und sittliche Triviolität verbreitet hatte. Die Philosophen forderten Religions-, nicht blos Gewissensfreiheit, und selbst ein Voltaire hat bei dem Proceß von Calas sich um Verbreitung der Ueberzeugung von deren Nothwendigkeit große Verdienste erworben. Die Philosophen sind aber auch gegen den exclusiven Nationalismus gerichtet; sie stellen ihm den Cosmopolitismus entgegen, und ihre gelehrige Schülerin, die Revolution, hat ihre Gedanken practisch zu machen gesucht, indem der neue Codex der Freiheit

die „allgemeinen Menschenrechte“ obenan stellte. Ja, Frankreich will sich, seine Nationalität, in den Dienst der Menschheit stellen, sich zum Werkzeug der Propaganda der allgemeinen Menschenrechte und der Freiheit der Völker machen. Freilich das Ideal dieser Freiheit war mehr nur negativer, nivellirender Art: das Reich der Menschheit, das der französischen Revolution vorschwebt, ist mehr nur das weltliche Seitenstück des Ideals der römisch-katholischen, uniformirenden, das individuelle Leben erstickenden Kirche, trägt also principiell angesehen noch ganz und gar das Muttermaal des römischen Catholicismus an sich und ist nur eine Uebersetzung desselben in das Weltliche, das sich an die Stelle der Kirche setzen will. Auch fand, wie bekannt, die Eitelkeit, ja der Eigennutz und die Herrschsucht bei der übernommenen Rolle eines Messias des Völkerglücks bald genug in Frankreich wieder ihre Rechnung. Aber doch darf Niemand leugnen, daß, zumal in den Anfängen der Revolution, auch reine und wahre Begeisterung für lange verkannte Wahrheiten das Wort führte.

Das Gericht, das die Revolution über die gallicanische Kirche brachte, war furchtbar. Erinnern wir uns in raschem Blicke nur der Hauptereignisse. Nicht blos verlor die Geistlichkeit Steuerfreiheit und Zehnten durch großherzigen freien Entschluß in der berühmten Nacht des 4. und 5. August 1789; es wurden auch bald die sämtlichen Kirchengüter auf Antrag des Bischofs von Autun, Talleyrand, für Nationalgut erklärt, die Besoldung der Geistlichen zwar auf den Staat übernommen, aber ebendadurch der staatliche Absolutismus der Kirche gegenüber aufs Neue befestigt. Der Protest derselben blieb unbeachtet. Obwohl die Geistlichkeit fast zur Hälfte gemeinsame Sache mit dem dritten, bürgerlichen Stand gegen den Adel gemacht hatte (22. und 24. Juni 1789), blieb das Mißtrauen gegen sie: den 22. November 1790 wurde beschlossen, daß die Geistlichen den Eid auf die Verfassung zu leisten haben. Die nicht schwörenden wanderten zum Theil aus oder sie bildeten, verfolgt und abgesetzt, geheime Kirchen, *la petite église*, wodurch die junge Republik sich energische Gegner in ihrer Mitte erzog, welche in alter gallicanischer Weise die Einheit von Staat und Kirche, wie die bourbonische Dynastie, erhalten wollten, die französische Kirche selbst aber in ein Schisma führten. Die offizielle Kirche stand aber der religiös nicht bearbeiteten, rohen Masse zunächst machtlos gegenüber. Im November 1793 wurde in Notre-Dame der Cultus der Vernunft eingerichtet; Bischof Gobel von Paris erschien mit seinen Generalvicaren vor den Schranken des Convents und erklärte: Sie

haben bisher das Volk betrogen, sie legen ihre priesterliche Würde nieder, um fortan nur dem Cultus der Freiheit und Gleichheit sich zu widmen. Im Mai 1794 beschloß der Nationalconvent auf Robespierre's Antrag, wieder ein höchstes Wesen zu verehren, und nachher führte eines der Mitglieder des Directorium, La Reveillière, einen eigenen Cultus, den Theophilanthropismus, ein, der von 1797 bis 1802 seine Tempel hatte. Aber erst unter Napoleon I. wurde entscheidend nach diesen Excessen wieder eingelenkt.

Der Papst hatte gegen alle diese Vorgänge in Frankreich protestirt, aber sein Staat wurde ihm genommen und 1798 zur römischen Republik gemacht, 1800 zur französischen Republik geschlagen. Pius VI. starb gefangen im Exil. Aber mit dem in Venedig erwählten neuen Papst, Pius VII., suchte Napoleon als erster Consul nun Frieden. Pius VII. war ungewöhnlich willfährig: es kam den 15. Juli 1801 das Concordat mit ihm zu Stande¹⁾. In diesem wurde die von der Revolution durchgesetzte Religionsfreiheit nicht geopfert, aber auch der gleichen Rechte der Reformirten nicht gedacht, sondern die katholische Religion als „die Religion der Mehrheit der Franzosen“ proclamirt, aber zu Gunsten der Reformirten eine besondere Erklärung veröffentlicht, die jedes politische oder bürgerliche Vorrecht des Katholicismus ablehnte, von dem Protestantismus mit hoher Achtung sprach und ihm gleiche Rechte wie dem Katholicismus zusicherte. Ferner erlangte Bonaparte vom Papst die Anerkennung, daß das Kirchengut nicht wieder herzustellen sei, wogegen der Staat Pflicht und Recht der Salarirung der Geistlichen übernehme. Das Schisma zwischen dem schwörenden (constitutionellen) und nicht schwörenden Clerus solle dadurch beseitigt werden, daß die beiderseitigen Bischöfe ihr Amt niederlegen, aber wieder wahlfähig seien. Den Bürgereid haben die Geistlichen nicht mehr zu schwören, sondern nur Treue und Gehorsam der jetzigen Obrigkeit. Bonaparte und seine Nachfolger sollten als Erben der Regalie der Könige von Frankreich unbedingtes Recht haben, die Bischöfe zu ernennen, während der Papst die kanonische Institution vollzieht. Die Bischöfe besetzen die Domkapitel und Pfarreien, jedoch unter staatlicher Genehmigung, wie auch die polizeiliche Aufsicht über den Cultus vorbehalten bleibt. Dieses Concordat ratificirte die Bulle

¹⁾ Recueil des Allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques citées dans l'Encyclique et le Syllabus du 8 Dec. 1864, S. 530 ff., mit den organischen Artikeln, S. 548 ff. Beide wurden den 8. April 1802 zusammen von Napoleon publicirt.

vom 13. August 1801. Napoleon publicirte nun aber den 8. April 1802 das Concordat zusammen mit den sog. organischen Artikeln als Gesetz des Reiches, ohne daß der Papst diesen letzteren zugestimmt hatte. Die organischen Artikel, die nachher ein Gegenstand steter Angriffe wurden, enthielten das *Placetum regium* für die Kirchengesetze, kommen sie vom Papst oder von Concilien her: kein Legat oder Nuncius soll ohne staatliche Erlaubniß in Frankreich seinen Sitz aufschlagen dürfen. Gegen Mißbrauch geistlicher Gewalt ist Appellation an den Staatsrath gestattet (*Appel comme d'abus*). Die Mönchsorden und alle Exemtionen von der bischöflichen Gewalt sollen aufgehoben sein. An den Seminarien für Priester sollen nur Lehrer anzustellen sein, welche eidlich die vier ersten Sätze von 1682 anerkannt haben. Auch dem Statut der neugegründeten Pariser Universität vom Jahre 1810 wurden die gallicanischen Artikel wieder einverleibt und auf die päpstlichen Proteste nicht geachtet. Napoleon ging sogar damit um, einen Patriarchen für ganz Frankreich, möglichst unabhängig vom Papst, einzusetzen, Eölibat und Klöster aufzuheben. Die Spannung zwischen Napoleon und dem Papst wurde immer schroffer, besonders da Napoleon die unbedingte kanonische Institution der von ihm ernannten Bischöfe oder im Weigerungsfall die Institution durch den Metropolitcn verlangte, was der Papst mündlich zugesichert hatte, aber unter der Bedingung, dieses nicht zu veröffentlichen, ein Versprechen, an das sich Napoleon nicht kehrte. Es kam zu einer päpstlichen Bannbulle gegen Napoleon (ohne ihn zu nennen, aber daß er gemeint sei, wurde ihm durch ein Privatschreiben eröffnet); Napoleon seinerseits ließ den Papst gefangen nach Savona führen und berief als Drohung für den Papst eine Nationalsynode. Aber sie erklärte, ohne den Papst nichts entscheiden zu können, und forderte vor Allem dessen Befreiung. Der Kaiser, darob wüthend, ließ mehrere Bischöfe gefangen setzen, erreichte aber nicht, was er wollte, die Ordnung der kirchlichen Dinge in Frankreich mit oder ohne des Papstes Gutheißcn. Der Clerus, nach so schwercr Unbill, die er vom Staate erfahren, schloß sich nun immer enger an den Papst an und stellte dessen Autorität der staatlichen entgegen. Inzwischen erfolgte Napoleons Sturz und die Restauration begann.

Wie sehr hatte sich die Lage der Dinge geändert! Jetzt war der Staat wieder national geworden, ja er wollte gewaltsam eine, freilich von ihm beherrschte, Nationalkirche für immer gründen. Dagegen die Kirche, welche bisher das Princip der Nationalität geltend gemacht hatte,

suchte nun Schutz und Zuflucht bei der allgemeinen, katholischen Kirche, gleichgültig gegen die nationalen Freiheiten. Die universale oder cosmopolitische Richtung der französischen Philosophie, dem Christenthum sich wieder zuwendend, wurde in Frankreich jetzt zum Kampf gegen den Nationalismus, um mit dem öcumenischen Centrum in Rom sich in Einheit zu wissen.

Unter der Restauration bildete sich eine katholische Liga zur Stütze von Thron und Altar, wobei sich besonders der Jesuitenorden theilnahmte, der durch die Bischöfe in die Priesterseminarien wieder Eingang gefunden hatte, obwohl der Universität die Aufsicht über alle, auch die clericalen Bildungsanstalten gesetzlich zustand. Die Jesuiten verbreiteten eifrigst die ultramontanen Grundsätze. Ludwig XVIII., sonst verständig, ließ sich, was den bourbonischen Thron befestigen konnte, gefallen. Aber der Verdacht, es sei auf eine Contrerevolution und Aufhebung der Errungenschaften seit 1789 seitens des Clerus und des Fürsten abgesehen, wurde wach und brach unter Carl X., der die Jesuiten begünstigte, in hellen Flammen aus. Louis Philipp, nüchtern, kühl, dämmte die Uebertreibungen der Zelanti ein, hielt die Religionsfreiheit der Evangelischen, auch die Aufsichtsrechte der Universität über den gesammten Unterricht aufrecht, mußte sich aber später doch auch freundlicher gegen die Ultramontanen stellen. Da man seiner katholischen Treue nicht traute (er nahm anfangs am katholischen Gottesdienst nicht Theil), so wurde der Eifer derer, welche für die Unauflöslichkeit der Interessen des bourbonischen Thrones und des Altars gekämpft hatten, dem Bürgerkönig gegenüber abgekühlt: der Clerus blieb wachsam und gewöhnte sich, immer mehr, nach Rom als der Zuflucht für die Kirche zu blicken, mißtrauisch auch gegen das bourbonische Königthum.

Es fehlte nicht an Männern, die nach so vielen Revolutionsstürmen allein in einer religiösen Wiedergeburt Frankreichs das Heil sahen. Leider war aber ein Todeskeim in den bedeutendsten, gutgemeinten Versuchen. Die Zeitschrift *Avenir* und Männer ausgezeichneten Betragens und edeln Geistes, wie besonders Graf Montalembert, Lamennais und Lacordaire, nehmen in dieser Hinsicht eine sehr merkwürdige Stellung ein. Sie wollen den Bund zwischen Thron oder Staat und Kirche aufgelöst wissen, der die Kirche äußerlich glänzend gemacht, aber in Knechtschaft und in die Belastung mit dem Verdacht der Servilität und Feindschaft gegen die Volksfreiheit, so lange gebracht und die Herzen ihr entfremdet habe. Die Julirevolu-

tion hatte Freiheit der Presse, des Bekenntnisses, der Association functionirt. Es war die Frage, welche Stellung ein eifriger Katholik dazu einzunehmen habe. Lamennais faßte den kühnen Gedanken, die Sache des Katholicismus mit der der Freiheit zu verbinden und die Krücke der Monarchie, die sich so oft in eine Zuchtruthe verwandelt hatte, wegzuworfen, um den Katholicismus ganz auf sich und seine innere Kraft zu stellen¹⁾. Er hatte früher mit flammender Begeisterung den Indifferentismus bekämpft²⁾ und sich eine Theorie des Katholicismus gebildet, welche das Heterogenste zu vereinigen wußte. Wir bedürfen, sagt er, einer untrüglichen Quelle der Wahrheit, denn nur die Wahrheit hat Sein. Die individuelle Vernunft kann diese nicht finden, nur in der allgemeinen Vernunft (*sens commun, raison générale*) kann sie liegen. Aber diese allgemeine Vernunft muß ein erkennbares Organ, einen Mund haben, durch welchen, was die Religion betrifft, sich das wahre religiöse Gesamtbewußtsein der Menschheit ausspricht. Jeder ernstlich Prüfende muß anerkennen, daß das religiöse Gesamtbewußtsein der wahren Menschheit im katholischen System ausgesprochen ist, daß das Haupt dieser Kirche der infallible Mund und Hort der Wahrheit sein muß. So ist es Pflicht, der päpstlichen Unfehlbarkeit sich zu unterwerfen, weil das allein das Vernünftige ist. Damit erst hat die Menschheit wieder Einheit und Frieden, damit ist für die Staaten die wahre Grundlage wieder gewonnen. Die allgemeine Vernunft ist im Papste verkörpert. Der Staat ist daher für den Willen der Kirche der Arm; der Papst kann Fürsten ein- und absetzen. Andere Bekenntnisse als das katholische sind Auslehnung gegen die allgemeine Vernunft, Revolution, die dem Wahnwitz gleicht und mit Gewalt zu unterdrücken ist³⁾. Er zweifelt nicht, daß der Papst auch der Hort der Volksfreiheit sei; gerade dadurch, daß die Kirche eine freie Stellung über den Leidenschaften der Parteien einnehme, äußerlich arm, innerlich reich an Tugenden, werde sie wieder eine Macht des Friedens werden und die innerste Sehnsucht der Völker stillen können. Diese Ansichten theilten Lacordaire, Montalembert, Verbet und andere

1) Vgl. Kleine Schriften von Dr. Joh. Huber, Leipzig 1871, S. 12 f.

2) *Essai sur l'indifférence en matière de la religion*, 4 Voll. 1817—23, der eine enorme Verbreitung fand. Vgl. Huber a. a. D.

3) *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* 2 Voll. Par. 1825, 1826. Die beiden letzteren Grundsätze wurden aber bald aufgegeben.

junge Männer und gründeten die genannte Zeitschrift mit dem Motto: Gott und Freiheit. In feckster Sprache wurde die Freiheit der Kirche vom Staat gefordert; der Gallicanismus, der noch kurz zuvor auf einem Concil von vierzehn Bischöfen zu Paris bestätigt worden war, wobei Lamennais' Grundsätze als revolutionär und verderblich verworfen worden waren, wurde als Servilität und Feindschaft gegen Religion und Kirche gebrandmarkt; die neuen Freiheiten staatlicher und bürgerlicher Art wurden adoptirt und die Trennung von Kirche und Staat (*l'état athée*) gefordert. Trotz ihrer grenzenlosen Devotion gegen den infallibeln Papst überflügelten die Männer des Avenir bei weitem die Gallicaner in Vertretung der Freiheit, und zwar der bürgerlichen und politischen Freiheit, an der der Masse mehr lag als an der kirchlichen. Nachdem also die französische Nation sich in zwei Parteien aufgelöst hatte, von welchen die eine national war, aber um die Freiheit der Kirche dem Staat gegenüber sich nicht kümmerte, sondern nur um die Freiheit des Staates der römischen Kirche gegenüber, die andere aber, nicht national, sondern römisch-katholisch, eifrig die Freiheit der Kirche dem Staate gegenüber verfocht, dagegen Rom gegenüber absolute Unterwürfigkeit predigte, so war in diesem feindlichen Auseintreten der sonst im Gallicanismus verbundenen Seiten und Körperschaften der Vortheil und bessere Credit wie die treibende Kraft überwiegend auf der zweiten Seite, um so mehr, als sie mit großer Zuversicht den Papst als Retter und Hort auch der staatlichen und bürgerlichen Freiheit verkündete. In diesem Sinne vertrat sie jetzt die Freiheit des Cultus, die freie Wahl der kirchlichen Oberen durch das Volk, die Freiheit der Presse und Vereine, die Trennung von Staat und Kirche. Auch ihre Anknüpfung an die allgemeine menschliche Vernunft als oberste Autorität, wodurch sie dem infallibeln Papstthum einen Unterbau zu geben versuchte, hatte etwas Gewinnendes für die an die Stimme der französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts gewöhnten Ohren, wenn sie gleich für die Autorität der Vernunft wieder auf eine ursprüngliche göttliche Offenbarung an dieselbe zurückging.

Freilich sahen sich diese Männer bitter getäuscht, wenn sie, von Frömmigkeit wie von glühender Freiheitsliebe erfüllt, im Papste den Hort der Freiheit zu sehen glaubten. Dieser heutete ihre Dienste zwar so viel als möglich aus, freute sich ihrer Vertheidigung seiner Infallibilität und besonders ihrer vernichtenden Kritik eines nur die Staatsinteressen wahrnehmenden Gallicanismus, aber was die Interessen

der Freiheit betrifft, so hielt er anfangs mit dem Lobe zurück, um aber bald zu scharfem Tadel überzugehen. Die Männer des Avenir suchten anfangs auch das päpstliche Verwerfungsurtheil über ihre Bestrebungen in Unterwürfigkeit hinzunehmen und gaben ihre Zeitschrift auf. Aber bald reagirte ihr Freiheitsbewußtsein immer stärker: sie wurden eingedenk, daß sie die päpstliche Autorität auf die allgemeine Vernunft der Menschheit hatten basiren wollen, nicht auf Irrthümer oder Unvernunft; den Volksfreiheiten zugewandt, auch im Interesse der Kirche, wurden sie an der päpstlichen Infallibilität irre, und während Lamennais als Democrat und Gegner des römischen Stuhles endete, hat der edle Graf Montalembert auf dem Sterbebette (1870) seiner schmerzlichen Enttäuschung durch das vaticanische Concil ergreifenden Ausdruck in einem veröffentlichten Briefe gegeben und das Freiheitsgefühl der französischen Kirche gegen die Anmaßungen des Papstes wieder aufgerufen. So ist diesen Männern ihr Tagewerk in das Gegentheil dessen — nicht ohne ihre Schuld — umgeschlagen, was sie in viel Arbeit, Opfern und Leiden begeistert zum Heile Frankreichs erstrebt hatten. Sie hatten wesentlich dazu beigetragen, den Gallicanismus bei dem religiöseren Theil des Volkes zu discreditiern und, um der staatlichen Vergewaltigung und Knechtschaft zu entgehen, die Kirche Frankreichs in die freiwillige römische oder ultramontane Knechtschaft zu führen.

Unter Napoleon III. wurde die Herrschaft der Jesuiten im Clerus (auf den sich sein Thron der ländlichen Bevölkerung wegen vornehmlich zu stützen hatte) immer weiter greifend: die französischen Bischöfe — zum Theil von ihrem Clerus gedrängt — haben sich, wie man vernimmt, sämmtlich dem Vaticanum unterworfen, mithin die gallicanische Freiheit dem Papst gegenüber jetzt selber zu Grabe getragen, und die Stimme des edeln P. Hyacinth droht wie die eines Predigers in der Wüste zu verhallen.

Der französische Episcopat hat damit die nationalkirchliche Selbstständigkeit Frankreichs, die sein Palladium und Stolz unter den katholischen Völkern Jahrhunderte hindurch gewesen war, die auch mit der Katholicität der Kirche wohl vereinbar wäre, geopfert, seine hohe bisherige Stellung abdicirt, ja über den Staat, mit dem er bisher so eng verbunden gewesen war, durch das neue Dogma, zu dessen Einführung er wesentlich beitrug, künftige Gefahren heraufbeschworen, deren Bekämpfung für den Staat eine Nothwendigkeit sein und ihn in eine Mißtrauensstellung gegen die Kirche, wie kaum je zuvor, drängen

wird, bei welcher sehr fraglich sein muß, ob die Kirche dem Staat gegenüber die Befreiung, die sie hoffen mag, finden oder ob zu dem Despotismus von Rom, dem sie sich freiwillig unterworfen, auch die Fortdauer des Despotismus des Staates, den sie zuletzt unwillig getragen, kommen wird. Wenigstens ist nicht wahrscheinlich, daß der französische Staat die Regalien, die in dem Concordat von 1801 ausdrücklich bestätigt sind, namentlich das Recht der Besetzung der bischöflichen Stühle gutwillig aufgeben würde, von der staatlichen Salairirung des Clerus und dem damit gegebenen staatlichen Einfluß zu schweigen.

III.

Es hat also, wenn das Vaticanum als öcumenisches Concil anzusehen ist, der Curialismus seinen letzten bedeutenden Gegner, die französische Kirche, sich unterworfen. Die Kirchenfreiheit hatte daselbst ihre Grenzen seit Ludwig XIV. gegen den Staat nicht gehütet, sondern höchstens gegen die Curie: um ihr gegenüber selbständig zu bleiben, hatte sie sich die Knechtschaft dem Staat gegenüber gefallen lassen. Aber die rechte kirchliche Freiheitsliebe, wie jede Tugend, ist Eine und muß sich selbst in allen Verhältnissen gleich bleiben. Dazu kommt: der Gallicanismus participirte an dem Princip des Curialismus so sehr, daß er nur mit Inconsequenz sich von dessen extremen Forderungen zurückhielt. Denn die katholische Einheit, wie er sie vertrat, versagte der evangelisch-christlichen Individualität das Recht, das die gallicanisch-christliche Individualität für sich beanspruchte. So schwächte der Episcopat sein Recht durch die Intoleranz, in der er hinter den Ultramontanen nur wenig zurückblieb. Ferner aber gesteht auch er nicht bloß dem Papstthum göttliche Einsetzung, zum Theil sogar dem römischen Papst ewige Nothwendigkeit zu, sondern der Episcopalismus hält an der nothwendigen Sichtbarkeit oder Erscheinung der Einheit der Kirche gleichfalls fest und meint, allein durch sie, — (die in den Concilien actuell gegeben sei, in dem Episcopat an sich potentiell —) habe die christliche Wahrheit die stets erforderliche Erkennbarkeit, nicht aber durch die kanonischen Schriften. Dem Concil, also einer unbestimmten Vielheit von Menschen, soll die Infallibilität beizohnen, die dem Papst abgesprochen wird. Allein wird diese Erscheinung der kirchlichen Einheit und die Erkennbarkeit der Wahrheit in Menschen einmal für so wesentlich erachtet, so ist der Curialismus in dieser Hinsicht ohne Zweifel dem Episcopalismus weit überlegen. Die Concilien sind nicht stets beisammen, schwer zu vereinigen, die einzelnen Bischöfe

für sich aber sind fallibel. Das Papstthum dagegen hat die Stetigkeit der Existenz, der geistlichen Macht und der ihm dienenden Grundsätze. Die wirkliche Meinung eines Individuums ist weit leichter zu erkennen als die einer großen Versammlung, zumal die Decumenicität eines Concils an so viele, immer leicht streitig werdende Bedingungen geknüpft ist. So liegt die Sache weit klarer und einfacher, wenn Einer, der Papst, der Quell aller Kirchengewalt und des Dogma's für Glauben und Leben der Kirche ist. Da nach dem Episcopalismus, wie der Papst, so die einzelnen Bischöfe für sich fallibel sind, die Concilien aber nur selten versammelt werden können, so ergibt sich, daß nach dem System des Episcopalismus über neu entstehende Streitfragen auch über die Lehre in allen Intervallen, wo keine Synoden sind, eine infallible Entscheidung doch nicht gefunden werden kann, daß also bis zu einer conciliarischen Entscheidung, vielleicht Jahrhunderte lang, die Sache dogmatisch (wenn auch nicht regiminell) in suspenso bleiben und der inneren Entwicklung der Kirche überlassen werden muß, wie die Protestanten behaupten.

In allen diesen Beziehungen ist die formelle Consequenz offenbar auf Seiten des Curialismus. Aber nicht geringere, sondern noch größere Schwächen zeigt freilich auf der anderen Seite der Curialismus, zumal wenn sein Gebäude durch die angebliche Infallibilität des Papstes seine Krönung erhalten hat. Er entbehrt alles Schriftgrundes: Petrus hat die Stellung weder gehabt, noch den Aposteln gegenüber beansprucht, die der Papst unter den Bischöfen einnimmt. Noch weniger hat ihm Christus diese Stellung zugewiesen. Der Uebergang der Stellung, die Petrus einnahm, auf einen anderen Bischof oder auf den römischen ist selbstgemachte Fiction. Es fehlt ein besonderes Sacrament für die Erhebung auf den päpstlichen Stuhl; es dürfte aber nicht fehlen, wenn der Papst das Fundament der ganzen Kirche wäre. Dieser Mangel ist ein beredtes Zeichen, daß die alte Christenheit von der modernen Stellung des Papstes nichts wußte. Die in Einer Person erscheinende Einheit der Kirche kann doch zur Existenz der Kirche so nothwendig nicht sein, da jahrelange Sedesvacanzen, Decennien hindurch Schismen und Gegenpäpste gewesen sind. — Er stirbt wie andere Menschen, und da muß doch zum Episcopat als seiner Wurzel zurückgegriffen werden, aus dem der neue Papst zu erwählen ist. Auch die Erwählenden sind Bischöfe. Da ihr Wahlact kein sacramentlicher, sondern ein menschlicher, möglicherweise fehlgreifender ist, da die Wahlformen nicht göttlich vorgeschrieben,

sondern veränderlich und von Menschen geordnet sind, da endlich von den Wählern und den Wahlformen die Wahl wesentlich mit abhängt, so ist hier der Punkt, wo den bischöflichen Wählern oder den Cardinälen eine Art Infallibilität müßte zugeschrieben werden, um dessen sicher zu sein, daß der Gottgefällige zum Papste gewählt wird. Aber diese Infallibilität wird wieder durch die häufige Wahl von Gegenpäpsten, die sich verfluchten, widerlegt. — Dazu kommt: es ist bisher nicht bezweifelt worden, daß auch ein Papst häretisch werden könne, in die Sünde des Schisma fallen, von der Möglichkeit geistiger Krankheiten zu schweigen. In Fällen dieser Art ist ohne Urtheil einer höheren Instanz die Einheit und Ordnung nicht herzustellen. Diese höhere Instanz kann nur die in den Bischöfen repräsentirte Kirche sein, so daß auch aus diesem Grunde der päpstliche Primat auf den Episcopalismus zurückdrängt.

Da der Papst nicht unsterblich, vor Krankheiten der Intelligenz und des Willens nicht gesichert, im Gegentheil, wie vielfache Erfahrung zeigt, durch die Vorstellung von Gottähnlichkeit und Allgewalt geistigen Krankheiten mehr als andere Menschen ausgesetzt ist, da ferner die den Papst wählenden Collegien keine Verheißung der Infallibilität oder der Leitung durch den heiligen Geist haben, so hat das für den Augenblick siegreiche Bestreben, den Papst in völlige Unabhängigkeit von dem Episcopat zu bringen, einen inneren Widerspruch in sich; es ist dieß Bestreben nichts Anderes als der Versuch, sich in die Luft zu stellen. Es ist zu fürchten, daß in Zukunft nur entweder beschränkte, abergläubische Männer, die zu Vigotterie und Fanatismus leicht geneigt sind, oder aber solche, die an die eigene Infallibilität nicht glauben, also Heuchler werden, den päpstlichen Stuhl besteigen werden. Noch größer aber ist die Gefahr, wenn man bedenkt, welche Schädigung der religiöse Wahrheitsinn und das Gewissen der katholischen Menschheit durch das neue Dogma und die unrühmliche Haltung des Episcopats in der Geschichte der Bildung und Einführung desselben erleiden muß. In so eclatanter Weise sind die Interessen der Einheit der Kirche über die Wahrheit, die erkannte, gestellt worden, daß der Episcopat selbst der Laienwelt das böse Beispiel des Indifferentismus gegen die Wahrheit gegeben hat. Das wird wie ein böser, für die europäische Gesellschaft verderblicher Krebs der Gewissenlosigkeit im Innern fortwirken.

Aber es ist hierbei nur der Hauptfehler zu Tage gekommen, der dem Curialismus und Episcopalismus

gemeinsam ist. Beide wissen die Gewißheit von der Wahrheit einzig auf äußere Autorität zu gründen; daher wird für die erscheinende Kirche von beiden eine Infallibilität postulirt, dort in absolutistisch-monarchischer, hier in aristocratischer Form, ein Unterschied, der die Laien nicht tiefer berühren kann, die jedenfalls unter eine menschliche, clericale Infallibilität gestellt bleiben. Die Frage, ob der Sitz der Infallibilität im Papst oder im Concil sei, ist mehr eine Machtfrage zwischen diesen beiden, die sich in die religiöse Herrschaft über das Volk theilen, als eine Frage, die den religiösen Grund des menschlichen Gemüthes bewegen kann. Eine feste, männliche Ueberzeugung, für die man leben und sterben kann, gewährt weder die papistische, noch die episcopalistische Position. Keine von beiden wagt zu behaupten, daß ihre These eine Wahrheit sei, der die Kraft beizuhne, sich durch sich selbst evident zu machen und Gewißheit von sich zu geben. Wie viel günstiger steht hier die evangelische Kirche da! Sie ist erbaut auf dem Selbstzeugniß der evangelischen schriftmäßigen Wahrheit, ihrer Kraft, sich dem Gemüthe, das die Versöhnung und Vereinigung mit Gott sucht, zu beglaubigen in göttlicher Weise; und wenn sie auch der Geschichte und Tradition den Werth gern zugesteht, der ihnen zukommt, so bedarf sie doch nicht jener gebrechlichen, zweifelhaften, ja sich widersprechenden Stützen. Wer die christliche Wahrheit als Wahrheit erkannt hat durch Glauben, der bedarf nicht mehr als seines Fundamentes des menschlichen Zeugnisses (Joh. 4, 42), der bedarf nicht mehr, wie die neukatholische Kirche, des gefährlichen Experimentes, das Gebäude des Glaubens auf ein anderes, neues Fundament, die Infallibilität des Mannes, der den Stuhl zu Rom jedesmal inne hat, zu rücken.

* * *

Werfen wir, zum Schlusse eilend, noch einen Blick auf die möglichen Folgen der großen Ereignisse, welche im Jahre 1870 die römisch-katholische Kirche betroffen haben, den Verlust des Kirchenstaats und das neukatholische Dogma.

1. Der römische Katholicismus wird viel von seiner für Manche anlockenden, ansteckenden Gewalt verlieren; die ritualistische Bewegung in England, Deutschland, America wird sich zur Selbstbesinnung über aufgenommene romanisirende Elemente aufgefordert fühlen und vor weiterem Vorgehen in ihrer Bahn sich heilsam gewarnt sehen. Die griechische Confession wird, namentlich an den Grenzen, viele römische Katholiken an sich ziehen; die orientalischen, mit Rom vereinigten Kirchen werden ein unsicherer Besitz derselben werden.

2. Die absolut-monarchische Regierung wird an die Stelle der selbständigen Rechte des Episcopates treten. Es wird, zumal wenn der Papst sein Patrimonium wieder erhält, noch mehr als bisher die Oberherrschaft der Italiener in geistlichen Dingen zunehmen, ohne daß dieselben durch Frömmigkeit, Geist, Wissenschaft und Bildung oder durch richtiges Verständniß der Zeit und ihrer Bedürfnisse hierzu ein inneres Recht für sich anführen könnten. *

3. Cultur, Wissenschaft, geistige Freiheit wird durch die Grundsätze des Syllabus, welche bereits jetzt in der neukatholischen Welt durch das Infallibilitätsdogma verpflichtende Geltung haben und durch die nunmehrige päpstliche Vollgewalt zur Durchführung zu gelangen streben, in den katholischen Völkern wesentlich geschädigt werden. Wie das neue Dogma die Gefahr des Indifferentismus, Mechanismus und blinden Köhlerglaubens, innerlich aber der Heuchelei und des Unglaubens mehrten muß, ist schon erwähnt.

4. Die Staaten können durch das neue Dogma, wenn sie der Idee des modernen Staates tren bleiben, in die schwersten Collisionen mit der neukatholischen Kirche kommen. Der Papst hat nach dieser Doctrin die Gewissen der katholischen Unterthanen gänzlich in seiner Hand; er kann sie zum Abfall von ihrem Fürsten rufen bei Verlust ihrer Seligkeit, die Beamten des Eides der Treue entbinden, die Richter bei Verlust der Seligkeit oder Strafe der Excommunication verpflichten, nach den päpstlichen Satzungen statt nach den Gesetzen des Staates Recht zu sprechen, und ihnen verbieten, ihr Urtheil gegen die Kirche abzugeben. Er kann die Anerkennung einer Staatsverfassung verbieten, gebieten, wie das Volk sein staatliches Wahlrecht ausüben soll. Er kann sogar irgend einen Krieg einer nicht-katholischen Macht mit einer katholischen für einen Religionskrieg erklären und in die Reihen des Heeres den tiefsten Zwiespalt hineintragen. Er kann beanspruchen, alles Vermögen katholischer Parochieen, Stiftungen, Klöster als Gut der Einen katholischen Kirche anzusehen, und die Verfügung darüber sich vindiciren.

5. Sicher wird der Papst, wenn das neue Dogma von Seiten des Staates unbeanstandet bleibt, anordnen, daß in allen Schulen das neue Dogma der Jugend eingeprägt und dieselbe gelehrt werde, es sei Gottes Wille, daß dem Papste mehr gehorcht werde als dem Staate, daß im Collisionsfall Auflehnung gegen den Staat Pflicht des Katholiken sei. Darf das ungestört geschehen, so heißt das: daß unmoralische Lehren unter öffentlicher Autorität verbreitet werden dürfen.

6. Die Universitäten, besonders in Deutschland, wo katholische Facultäten und Universitäten in Menge sind, werden verstümmelt, die katholische Theologie wird degradirt werden und ihre Ebenbürtigkeit mit den anderen, von ihrem Joche freien Facultäten immer mehr verlieren, denn nur Infallibilisten, die sich das Herzblatt des freien Forschungsgeistes ausgebrochen und sich geistig entmannt haben, werden in Zukunft die annehmbaren Candidaten für diese Stellen sein. Davon wird die Folge sein: höher begabte, edlere Geister werden dem Dienst dieser Kirche sich nicht mehr widmen, dagegen bei ihren reichen Pfänden wird darum doch nicht Mangel an Candidaten sein, die um so fanatischer sein werden, je beschränkter sie nach Anlage und Bildung sind. Um sich einen unterwürfigen Clerus desto mehr zu sichern, wird das Bestreben dahin gehen, an die Stelle der katholischen Facultäten bischöfliche Seminarien zu setzen, um die Zöglinge gegen die freie Luft der Universitäten abzuschließen.

7. Daher wird kein Staat, der noch in Kraft und in Klarheit des Selbstbewußtseins dasteht, das neue Dogma als ein zur essentia der von ihm aufgenommenen katholischen Kirche gehöriges Dogma anerkennen dürfen, er würde sonst in den Fall kommen, mit seinen Mitteln, seiner Justiz und Zwangsgewalt seine Freunde in der katholischen Kirche und außer ihr verfolgen und den Triumph des päpstlichen Absolutismus über die geistige Freiheit der Völker vervollständigen, ja für die Lüge gegen die Wahrheit eintreten zu müssen. Er ist nicht verpflichtet noch berechtigt, den Schutz und die Rechte, welche die bisherige katholische Kirche genoß, einfach zum Schaden des guten bisherigen Rechtes der Altkatholiken, die sich nicht geändert haben, auf den Neukatholicismus, dieses Gebilde des Jahres 1870, zu übertragen. Im Gegentheil wird er in seiner Gesetzgebung sich auf diese neue Gestaltung in der katholischen Religionsgesellschaft einzurichten haben.

8. Die Wiedergewinnung des Kirchenstaates würde, als Befestigung des Papstes auch in seiner neuen Plenipotenz und infallibeln Autorität, den inneren Verfall aller Freiheit in der katholischen Welt beschleunigen. Tragisch, aber zugleich empörend wäre es, wenn Frankreich, nachdem seine Hierarchie den einst so stolzen gallicanischen Nacken vor Rom gebeugt hat, seine Ehre darin suchen sollte, in knechtischem Geiste die erste Stelle dadurch einzunehmen, daß es sich zum Schergen an der Freiheit anderer Völker im Interesse des päpstlichen Absolutismus herabwürdigte. Dagegen läßt sich umgekehrt mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß der längere oder bleibende Verlust des Kirchenstaates eine gewisse, freilich

das principielle Uebel nicht heilende, Umgestaltung der Curie sicher in seinem Gefolge haben dürfte. Die großartigen Einrichtungen der hierarchischen Regierungsmaschine machen einen großen Aufwand nöthig. Fällt die Einnahme aus dem Kirchenstaat weg, so wird eine gesicherte Verwaltung der Curie nur durch Festsetzung jährlicher Bewilligungen seitens der katholischen Staaten möglich bleiben, also durch Festsetzung einer Art Civilliste für den Papst, fester Summen für die Cardinäle u. s. w. Aber diese Bewilligungen der Staaten oder Nationen werden an Bedingungen geknüpft werden; die contribuirenden Staaten werden sich einen Einfluß auf die Curie, auf die Besetzung der Cardinalate und mittelbar auf die Papstwahl reserviren. Dadurch kann die bisherige Alleinherrschaft der Italiener eingedämmt, es kann dafür Sorge getragen werden, daß immer die verschiedenen Nationen im Collegium der Cardinäle, successiv oder alternirend auch in der Person der Päpste, vertreten seien. So kann das Nationalitätsprincip, nachdem es in Frankreich seinen Hauptvertreter verloren, am Mittelpunkt der Monarchie selber zu neuer Kraft gelangen, wenn auch nicht alsbald zu Nationalkirchen wird fortgeschritten werden. Haben bestimmte Cardinäle je nach der Bedeutung und Leistung der Länder Recht und Pflicht, die besonderen Interessen ihrer Länder zu vertreten, so wird damit ein bedeutender Damm gegen die Uebermacht des italienischen und romanischen Wesens wie gegen die Gefahren gegeben sein, die durch Anwendung des neuen Dogma wie aus einer Pandorabüchse ausfliegen können.

Hiernach ist es, wie im staatlichen Interesse, so besonders im Interesse der Katholiken germanischer Race, die eine Befreiung von dem kirchlichen Drucke der Italiener vielfach ersehnen, daß der Papst hinfort ohne Kirchenstaat bleibe, weil dieses noch das sicherste Mittel scheint, eine die gerechten Ansprüche der Nationen berücksichtigende Umgestaltung der Curie herbeizuführen.

Eine gründlichere Abhülfe kann freilich nur darin liegen, daß das Vaticanische Concil als ein ächtes öcumenisches nicht anerkannt werde. Das Obige hat gezeigt, daß z. B. das Costnizer Concil abrogirt ist, wenn das Vaticanische gilt. Soll aber ein Concil wie das Costnizer (von älteren zu schweigen) nach 450 Jahren abrogirt werden können, warum nicht das Vaticanum noch weit eher?

Das Papstthum der Gegenwart mit seiner ausgesprochenen Feindschaft gegen den modernen Staat und seine Einrichtungen hat es in der That nicht um die modernen Staaten verdient, daß irgend einer von ihnen ihm andere als zu seiner Besserung, so weit sie noch möglich, und zur Eindämmung des Absolutismus zu Hülfe komme. Es hat rücksichtslos die Concordia zwischen Imperium und Sacerdotium gebrochen. Es wird die Folgen zu tragen haben.

Nachruf.

Der Druck des vorliegenden Heftes hatte kaum begonnen, als der Redaction die ebenso überraschende als schmerzliche Kunde von dem Hingange unseres theuern und verehrten Freundes, Mitgründers und Mitherausgebers der Jahrbücher für deutsche Theologie zukam, des Herrn

Dr. Karl Theodor Albert Piebner,

Oberhofpredigers, Geheimen Kirchenraths und Vicepräsidenten des Kön. Sächsischen Consistoriums zu Dresden,

welcher am 24. Juni, dem Tage Johannis des Täufers, zu Meran in Throl erfolgte.

Dem Gefühl des Dankes, welchen die deutsche Theologie, besonders aber auch das Institut dieser Jahrbücher dem Heimgegangenen schuldet, einen Ausdruck zu geben, sieht die Redaction als eine theure Pflicht an, und dem Unterzeichneten, der sich Decennien hindurch der näheren Freundschaft und des Vertrauens des Entschlafenen erfreute und der das Glück hatte, noch vor zwei Jahren an den Gestaden des Bierwaldstätter See's in traulicher Gemeinschaft mit ihm, dem Bischof Dr. Martensen von Seeland und anderen Freunden eine verabredete Zusammenkunft zu halten und mit ihm Stunden höherer geistiger Erquickung zu verleben, ist der schmerzliche, wenngleich ehrende Auftrag geworden, dem Verewigten ein Blatt des Andenkens zu widmen, welches nicht darauf Anspruch macht, ein ausgeführtes Bild des reichen Lebens und der Persönlichkeit des uns Entzogenen zu geben, aber welches dazu beitragen möchte, sein theures Bild, nachdem er selbst in bessere Regionen übergegangen, auch auf Erden noch lebendig und durch dankbare Erinnerung wirksam zu erhalten. Nicht im Besitze eines genügenden Materials über das gesammte Leben und Wirken des herrlichen Mannes, werde ich auf die Seite desselben vornehmlich einzugehen haben, die sich auf seine theologische und kirchliche Bedeutung bezieht.

Ich beginne mit den Worten eines Tageblattes seiner letzten Heimath, mit denen dasselbe seinen Hingang begleitet hat und welche den unmittelbaren Eindruck widerspiegeln, den der schmerzlich Vermisste in seiner näheren Umgebung zurückgelassen hat. „In ihm“, sagt das-

selbe, „ist einer der trefflichsten, edelsten Männer heimgegangen, und was er durch den Reichthum und die Tiefe seines Wissens, wie durch die Liebenswürdigkeit und Milde seines Characters für die theologische Wissenschaft und die evangelische Kirche, wie für den Kreis seiner Freunde und seiner Familie gewesen ist, wird nie vergessen werden. Er gehörte zu der kleinen Zahl jener Theologen, die durch tiefe, wahrhaft schöpferische und weiterführende Forschung ihrer Zeit eine entscheidende Anregung und Richtung gegeben haben. Ueberall war es das Centrale und Grundlegende, was er ins Auge faßte, um die Tiefen des Evangeliums klarzustellen, und darum stand ihm das Vereinende über dem Trennenden, der ewige Gehalt über der wechselnden Form, die unmittelbare Frömmigkeit über dem unfruchtbaren Wissen. Sein gesamntes theologisches Wirken war getragen und durchdrungen von einer reichen, innerlich festen und klar geordneten Weltanschauung, welche nichts Vereinzelttes kannte, sondern Alles im Ganzen und darum auch in Gott schaute. Darum hat aber auch sein auf das Ideale und Beschauliche gerichtetes Gemüth — insofern ja das höchste Ideale immer auch das höchste Practische ist — der Theologie und der Kirche bleibende Frucht hinterlassen.“

Liebner ist geboren den 3. März 1806 in Schkölen bei Naumburg. Sein Vater (später Pastor in Altenroda in Thüringen), ein ernster und strenger, dabei sehr unterrichteter Mann, behielt ihn im elterlichen Hause bis zu seinem Tode, bei dessen Eintritt der Sohn, der die Mutter frühe verloren hatte, erst 13 Jahre alt war. Da er eine mittellos zurückgelassene Waise war (denn seine Stiefmutter half zwar nach Kräften, war aber selbst in gedrückten Verhältnissen) so verlebte er keine leichte Jugendzeit, und um so mehr ist es ein Beweis seiner kernhaften geistigen Kraft, daß er an Schwung, Frische und Heiterkeit dabei nichts einbüßte. Die Musik, für die er in ausgezeichnetem Maße begabt war, war frühe seine Erquickung und neben Freundeshülfe eine Stütze für seine äußere Existenz, die sich frühe an Ordnung und Sparsamkeit gewöhnte und einfach in ihren Ansprüchen blieb.

Aus dem väterlichen Hause kam er wohl vorbereitet auf die Thomasschule in Leipzig. Ausgezeichnete Begabung und frühe Reife ließen ihn schon im 17. Jahr das Gymnasium mit der Universität Leipzig vertauschen, an welcher er auch sein academisches Studium absolvirte. Jedoch zog es ihn nach glänzend bestandnem theologischen Examen noch an die Universität Berlin, wo damals Schleiermacher, Neander, Marheinecke lehrten. War seine Bildung in Leipzig nach der älteren

sächsischen Weise überwiegend philologisch und historisch-kritisch gewesen, so eröffneten sich jetzt dem jugendlichen Geist neue und höhere Anschauungen. Fragen der Speculation und Religionsphilosophie beschäftigten ihn fortan immer mehr und er ließ es nicht an den Studien fehlen, die ihn über den gegenwärtigen Stand der Fragen und die Aufgaben der Gegenwart zu orientiren geeignet waren.

Dankbar hatte er von dem Supernaturalismus exegetische Forschung und Bildung, Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, von dem Rationalismus das Hinausstreben über bloßen Autoritätsglauben angenommen. Aber die leblose Reflexionsmethode beider, die über die Sache, aber nicht aus ihr zu sprechen lehrte, war im tiefsten Widerspruch mit seiner Individualität, die ihn drängte, auf die Principien der Dinge zurückzugehen, sie in ihrer Mitte zu erfassen und aus dem gewonnenen Einheitspunkt die Vielheit der Dinge zu betrachten. Er war mit Einem Wort eine speculativ angelegte Natur. Andererseits hatte aber auch der reine Intellectualismus für ihn keine Anziehungskraft. Dem widerstand der ethische Grundzug, der durch seine sächsische Bildung, auch durch den sächsischen Rationalismus und Supernaturalismus, in ihm entwickelt war. Mit diesem sittlichen Grundzug verband sich ferner in seiner Persönlichkeit ein mächtiger Zug zur Mystik, zur religiösen Unmittelbarkeit, von der aus ihm die Vertretung des Sittlichen durch jenes feindliche Brüderpaar als „Ethicismus“, wie er später sich ausdrückte, erschien. Sofern er nun in der neueren Speculation (bei Hegel, Schleiermacher, besonders aber Schelling und Franz v. Baader) eine Richtung von der Oberfläche der Dinge in die Tiefe und in ihren einheitlichen Mittelpunkt, einen lebendigeren Gottesbegriff oder gar einen Zug zur Mystik wahrnahm, insofern fühlte er sich von ihr angezogen. Und das war noch mehr der Fall, wenn er sie (wie besonders Schelling und Fr. v. Baader ähnlich wie Böhm) aus geistiger Intuition heraus, aus der vor Augen stehenden Fülle des Ganzen arbeiten, nicht aber nur in einem dialectischen, künstlichen Zusammenfügen der Momente begriffen sah.

Je mehr nun alle diese Bildungsfermente in ihm sich durchdrangen, läuterten und zu der von seiner Individualität vorgezeichneten Einheit sich sammelten, desto bestimmter stellte sich ihm als sein Ziel die Einigung lebendiger religiöser Anschauung mit religionsphilosophischer Speculation vor Augen. Und dieses Ziel hat er mit seltener Ausdauer, Geistesfrische und Kraft wie mit reichem Erfolge später lehrend,

schreibend, persönlich anregend, sowie in seinem Sinnen und in seiner Lectüre verfolgt.

Doch bevor wir seinen weiteren Lebensgang begleiten, ist noch hervorzuheben, wie ihm die Idee der Kirche Christi, als eines lebendigen Organismus, als des Leibes des Herrn, die selbst dem Supernaturalismus fast verloren war, lebendig aufging, und hierin dürfte Schleiermacher durch Schrift und Wort am mächtigsten auf ihn eingewirkt haben. Von Schleiermacher aber fühlte er sich trotz seiner Mystik geschieden durch dessen Gleichgültigkeit gegen eine wirkliche Erkenntniß Gottes, ja dessen schroffe Scheidung zwischen der Religion und der Philosophie, so sehr er ihm dafür dankbar war, daß er der Religion und der Wissenschaft der Religion ihre Selbständigkeit wieder erobert hatte. Er wollte nicht von der Philosophie vorschreiben lassen, was von dem Christenthum gelten dürfe; aber er bestand darauf, daß auch der Christ die Kraft der Vernunft besitze und pflege, die christliche Wahrheit in sein vernünftiges Denken aufzunehmen und mit dem allgemein Menschlichen in Einklang zu setzen habe, und rechnete zur Aufgabe des Theologen auch dieses, an seinem Theil dazu zu thun, daß die christliche Wahrheit zum Gemeingut werde und auch die Philosophie sich zur Höhe derselben erhebe.

Nach seinem Berliner Aufenthalt wurde er in das Wittenberger Predigerseminar aufgenommen, wo er unter Heubner's und Rothe's Leitung in die practische Theologie und in die kirchliche Praxis eingeführt wurde. Rothe, um wenige Jahre älter, scheint noch nicht tiefer auf ihn eingewirkt zu haben. Dagegen Heubner's ehrwürdige, feste Gestalt machte auf ihn großen Eindruck. Heubner war das Musterbild eines Lutheraners in supernaturalistischer Gestalt, imponirend nicht durch Wissenschaft, aber durch schlichte, gesunde Frömmigkeit, durch Lauterkeit des Characters, Wärme des Gemüthes und feurigen Eifer in Predigtamt, Seelsorge und Vorbildung der Seminaristen für ihren practischen Beruf.

Der wissenschaftliche Sinn erlosch in Liebner nicht unter so starken practischen Anregungen, aber er fand ein Gebiet, auf welchem sich Beides die Hände reichte. Er begann eine literarische Thätigkeit auf dem Gebiet der alten Mystik. Sein erstes Product war meines Wissens seine mit einem Vorwort von Umann begleitete Abhandlung über den angeblichen Tractatus theologicus des Hildebert von Tours, von welchem er zu zeigen suchte, daß er identisch sei mit der Summa des Hugo von St. Victor. Die Abhandlung erschien in den

Studien und Kritiken, 1831, S. 254 ff. Darauf ließ er 1832 sein noch jetzt geachtetes Werk: „Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit“, erscheinen, welchen Untersuchungen er später noch mehrere Veröffentlichungen, die mittelalterliche Mystik betreffend, folgen ließ. Dahin gehört seine Abhandlung über Gerson's mystische Theologie, Studien und Kritiken, 1835, S. 277 ff. Sodann zwei Programme: Richardi a Sancto Victore de contemplatione doctrina, Gott. 1837 und 1839. Endlich die Ausgabe eines vermeintlichen liber secundus der Imitatio Christi von Thomas a Kempis, als Pfingstprogramm 1842 in Göttingen erschienen. Er war namentlich von dem Geiste der Victoriner gezeffelt, weil sie im Mittelalter eine eigenthümliche Verbindung dessen darstellen, auf dessen Vereinigung auch ihm Alles ankam, practische, lebensvolle Frömmigkeit mit der Lust an Erkenntniß, besonders an Gotteserkenntniß. Zugleich aber führten ihn diese Studien auch überhaupt in die Scholastik mehr oder weniger ein.

Noch in demselben Jahre 1832 wurde ihm das Pfarramt in Kreisfeld bei Gisleben übertragen. Nachdem er es etwa drei Jahre verwaltet hatte, erschien eines Sonntages in höherem Auftrage Abt Dr. Rütke aus Göttingen, ihn predigen zu hören und seine persönliche Bekanntschaft zu machen. Es handelte sich darum, einen Universitätsprediger zu finden, der zugleich eine außerordentliche Professur für practische Theologie übernehmen sollte. Er fand nicht bloß Rütke's vollkommenen Beifall, der ihm lebenslang ein wohlwollender Gönner und treuer Freund blieb, sondern nicht minder, als er für Göttingen (1835) gewonnen war, wurde er als Universitätsprediger wie als Lehrer von seinen Collegen hochgeschätzt, von der academischen Jugend aber gefeiert. Seine Göttinger Vorlesungen betrafen: practische Theologie, die er in zwei Semestern absolvirte, Exegese kleinerer Paulinischer Briefe, Einleitung in die Dogmatik u. A. Von seinen Predigten aus dieser Zeit heben wir die Gedächtnispredigten für Karl Diefried Müller (1840) und für Joh. Fr. Herbart (1841), sowie die Predigt zur tausendjährigen Jubelfeier des Vertrags von Verdun 1843 hervor. Auch gab er 1841 einen Band Predigten heraus. Andere sind noch in der Sammlung von Predigten enthalten, die er 1856 und 1861 in zwei Bänden veranstaltete. Eine klangreiche, volle und männliche Stimme und eine würdige stattliche Erscheinung unterstützten den Eindruck seiner Vorträge.

Aber auch der Inhalt und der ganze Character seiner Predigtweise

verfehlte nicht, den tiefsten Eindruck zu machen. Es war weniger die Entwicklung des Textes im Einzelnen, was er im Auge hatte, als vielmehr eine geistige Anschauung desselben, die sich in seinem Gemüthe in einen bestimmten Gedanken umsetzte, den er in reichster Kraft und Innigkeit entfaltete, mit feinsten psychologischen Verwendung der hervorstechenden Züge des Textes. Was es um die Salbung eines christlichen Predigers sei, konnte man an ihm in deutlichen Zügen ausgedrückt finden; dabei war, wie das bei der ächten Salbung immer der Fall ist, nichts Gezwungenes und Erfünsteltes zu bemerken, die ganze Persönlichkeit lag im Worte, und darum hatte es die Macht, die Seelen zu ergreifen. So erschien auch der Adel der Sprache, der seinen Predigten aufgeprägt ist, nur als der natürliche Ausdruck der gottinnigen Seele, die nicht erst aus besonderer Absicht und in Anstrengung sich erheben muß, sondern die in göttlichem Leben als dem vertrauten und nothwendigen Elemente athmet. Noch lange Jahre nach vernommener Predigt konnten sich Hörer derselben erinnern, und es ist nur zu bedauern, daß sich Liebner nicht dazu verstanden hat, alle seine gehaltenen Predigten dem Drucke zu übergeben, um auch vergeßlichen Hörern und überhaupt allen für höhere Wahrheit empfänglichen Seelen eine fortdauernde Einwirkung zu sichern.

Als eine Frucht seiner wissenschaftlichen Studien in der achtjährigen Zeit seiner Göttinger Wirksamkeit darf neben den schon oben erwähnten Abhandlungen die größere treffliche Abhandlung über practische Theologie angesehen werden, welche 1843 und 1844 in den Studien und Kritiken erschien und verdientes Aufsehen machte. Sie gehörte zu den damals noch nicht sehr häufigen Schriften, welche darthaten, daß auch die practische Theologie nicht nur eine Summe von technischen Vorschriften, von Weisheits- oder Klugheitsregeln für den Geistlichen, sondern einer wissenschaftlichen Gestaltung aus einem Princip fähig und bedürftig sei.

Die theologische Facultät zu Göttingen verlieh ihm 1839 ihre Doctorwürde, nachdem er einem Rufe nach Warburg das Verbleiben in seiner Göttinger Stellung vorgezogen hatte. Dagegen nahm er im Jahre 1844 einen Ruf als ordentlicher Professor zu Kiel an meiner Stelle an, wo er sieben schöne Jahre in Geistesgemeinschaft mit dem Propst Dr. Harms und seinen theologischen Collegen, sowie mit dem unvergeßlichen Professor der Philosophie Chalybäus verlebte. Er hatte jetzt, wo ihm die systematische Theologie übertragen war (über welche er übrigens auch schon in Göttingen gelesen hatte), sein eigentliches wissenschaftliches Element gefunden. Bald regte sich auch die Lust zur Production. Hier schrieb er seine christliche Dog-

matik aus dem christologischen Princip. Erster Band, erste Abth.: Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems, Göttingen 1849. Wir verweilen bei ihr, weil sie seine wissenschaftliche Hauptleistung ist, die seinem Namen ein bleibendes Gedächtniß in der Geschichte der deutschen Theologie erhalten wird.

Dieses Buch, das bald die verdiente Aufmerksamkeit erregte, zeigt eine reiche Belesenheit in der neueren einschlagenden Literatur, der philosophischen von Kant, Schelling, Fichte, Hegel an bis zu den Schulen, welche, von diesen Männern gegründet, noch Decennien hindurch literarisch fruchtbar waren; nicht minder aber kommen ihm dabei auch seine Studien der mittelalterlichen Dogmatik, namentlich der Victoriner und der Mystiker, zu Statten; auch aus den alten Kirchenlehrern Athanasius, Augustinus, Johannes Damascenus holt er sich Ermuthigung, Anregungen und Winke für sein Unternehmen.

Die Conception des Werkes selbst ist großartig zu nennen. Schleiermacher hatte gefordert, daß alle christlichen Glaubenssätze eine Beziehung auf Christus haben müssen, ein Gedanke, hinter dem allerdings seine Ausführung, besonders im ersten Theil „des christlichen Glaubens“ zurückbleibt. Liebner gehört zu den Ersten, die mit diesem Gedanken Ernst und ebendamit christlichen Glauben und christliche Theologie zu einem festgeschlossenen, von Einem Princip getragenen Ganzen machen wollten. Schleiermacher erkaufte aber die Selbstständigkeit, die er der Theologie wie der Religion gab, mit einer principiell schroffen Scheidung von der Philosophie, überhaupt von dem Gebiet des objectiven Erkennens; und wenn er auch nicht in Abrede stellte, daß, was der Christ glaube und gläubig erfahre von Gott und Christus, objectiven Grund habe und nicht bloß eine Idiosynkrasie der in der Christenheit vereinigten Menschheit sei, so wollte er doch nicht, daß der denkende Geist des gläubigen Christen sich in diesen Grund, in die objective göttliche Wahrheit, erkennend versetze, die innere Vernünftigkeit und Nothwendigkeit des Christenthums behaupte oder ihrer mächtig zu werden suche, denn das schien ihm wieder in die verderblichen Wege derer zu führen, welche, den Glauben anzudemonstriren suchend, denselben so vielfach ausgehöhlt und geschädigt hatten. Alles objective Wissen weist er der Philosophie zu, die Glaubenslehre aber beschränkt er auf Beschreibung, Ordnung und wissenschaftliche Formirung der Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins. Ob auch auf anderem Wege als durch den Glauben an Christus die Erlösung könne erfahren werden, darauf läßt er sich nicht ein, zufrieden damit, daß wir in Christus die Erlösung haben und daß der christliche Glaube mit seinem Inhalt, als ein widerspruchsfreies

Ganzes, von der Wissenschaft als eine mögliche Glaubensweise müsse anerkannt werden, sowie unter den vorhandenen als die beste, daher diese alle in das Christenthum überzugehen bestimmt seien. Für die Wirklichkeit der Befriedigung, die das Christenthum gewährt, bürgt ihm lediglich die Glaubenserfahrung; aber eine objective Nothwendigkeit und innere Vernünftigkeit des Christenthums nachzuweisen, dieser Gedanke ist ihm gänzlich fremd. Seinem Glauben ist zwar durch die innere Empirie die Sünde und die Erlösung gewiß, er spricht auch ihre Zusammenordnung durch den göttlichen Rathschluß, ohne Beweis, aus; aber diesen Rathschluß entnimmt er lediglich aus dem historischen Factum. Er bedeutet also nur: Gott hat es nun einmal so gewollt.

Den Rathschluß selber leitet er nicht etwa aus Gottes ethischem Wesen ab (was auch bei seiner Auffassung des Bösen schwerlich hätte gelingen können), und eine durch sich selbst gewisse, gleichsam sich selbst tragende Gotteslehre giebt er nicht, sondern umgekehrt, nur aus der Empirie des Christlich-Frommen wird Gottes Sein mit seinen Eigenschaften abgeleitet. Mit Einem Worte: er bleibt dabei stehen, die christliche Erfahrung zum Erkenntniß- oder Beweisgrund für Gott und seine Eigenschaften zu machen; er geht aber nicht dazu fort, Gott, als die reale Ursache der christlichen Erfahrung selbst, für sich zu fixiren und die letztere dadurch der Zufälligkeit zu entheben und auf objectiven Grund zu stellen, daß umgekehrt aus Gottes Wesen die christliche Erfahrung abgeleitet würde. Das ist aber nicht blos deshalb mangelhaft, weil so das vernünftige Denken des Menschen, das auf Nothwendigkeit ausgeht, neben der Frömmigkeit einhergeht, seine eigene Weide suchen und heidnisch bleibend den Gläubigen unversehens wieder stören, ja aus seiner Burg werfen kann, wenn ihm an allseitiger Einheit mit sich gelegen ist; es ist diese Weise auch nicht dem christlichen Gedanken gemäß, den Schleiermacher doch sonst festhält, daß das Christenthum Alles, auch alle geistigen Kräfte, als Ferment zu durchdringen und sich zu assimiliren bestimmt sei. Dazu kommt noch, daß er den christlichen Glauben doch nicht blos als ein — wie immer — befriedigtes Selbstgefühl behandeln kann, sondern die Beziehung auf Christus, diese historische und objective Offenbarung ist nach ihm wesentlich zum Glauben gehörig, worin also doch auch für Schleiermacher die Nöthigung enthalten ist, über das christliche Subject hinauszugehen. Aber auch hier, statt in einer objectiven Gotteslehre den Grund für die Offenbarung in Christus zu sehen, lenkt er, um uns mit Christus in Beziehung zu bringen, lediglich zu der Gemeinde hin, der Kirche, und läßt so für Christi historische

erlösende Erscheinung sein christliches Gattungsbewußtsein, das ihm „nur erweitertes Selbstbewußtsein“ ist, entstehen. Kein Wunder, daß nach Schleiermacher der Streit über den historischen und den idealen Christus und über die Entbehrlichkeit des ersteren aufs Neue bei allen denen entbrannt ist, welche eingedenk der Fallibilität der Kirche nicht bis zu katholisirenden Anschauungen von der Kirche fortgehen und andererseits doch auch nicht einer objectiven, christlichen Gotteslehre sich zuwenden wollten, noch wagten, sich an dieses Problem zu machen, um daran ein festes Lehrfundament für die ganze Dogmatik zu finden, die doch durch ihre Theologie der ganzen Wissenschaft der Theologen den Namen gegeben hat.

Liebner nun, durch Schelling und Hegel, nicht blos durch Schleiermacher gebildet, vor Allem aber von Hause aus eine harmonisch angelegte Natur, war von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die eigentliche Erkenntniß Gottes nur zum größten Schaden für die Sicherheit und Stetigkeit des persönlichen Lebens und des Lebens der Kirche, so wie es bei Schleiermacher geschieht, könne zurückgestellt werden. Er erkannte, daß das fromme Gefühl den mannichfachen Krankheiten ausgesetzt sei, wenn daher die ganze Glaubenslehre auf das fromme Gefühl wolle gebaut werden, ohne daß ein objectiver, fester Maßstab vorhanden sei, wonach das Gesunde und das Kranke könne unterschieden werden, eine unbeschränkte Autonomie des „frommen Gefühls“ einreißen könne, wie sie nach Schleiermacher eingerissen ist und auch die Fundamente des historischen Christenthums nicht verschont. Er sah ferner, daß es nicht genüge, dieses feste Maß von der kirchlichen oder confessionellen Autorität zu entlehnen, sondern daß es lediglich in einer mit Schrift und Erfahrung einigen Gotteslehre liegen könne. Nur durch eine feste, die Subjectivität der frommen Gefühle zügelnde und normalisirende Gotteslehre, davon hatte er eine tiefe Ueberzeugung, können die Quadern gelegt werden, auf denen in unseren Tagen der Bau der evangelischen Kirche in den selbständigen und denkenden Geistern sich höher und höher erheben könne. Darum bildete die jetzt so vielfach bald kleingläubig, bald betteltstolz vernachlässigte Gotteslehre den eigentlichen Kern und Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeiten, namentlich auch in seiner Dogmatik. Und dieses Bedürfniß ist ja seitdem mit jedem Jahre, den immer neuen Erscheinungen des Materialismus, eines massenhaft auftretenden Atheismus, Pantheismus und immer häufigeren Deismus gegenüber, noch dringender geworden. Wenn auch Solche, die sich Theologen nennen, sagen, daß man von Gott nichts oder so viel als nichts wissen könne, was Wunder, daß dann die Masse der vielgeschäftigen und vielgenießenden Menschen ihnen aus der Schule läuft?

Aber begriffen in der Feststellung der Gottesidee findet er, im Blick auf den Gegensatz zwischen Heidenthum und Judenthum und auf die Art, wie ihn das Christenthum überschritt, im Blick auch auf die Geschichte des denkenden menschlichen Geistes, besonders der Philosophie, die er kritisch sichtend durchläuft, daß Jeder, der eine Gottes- und des Menschen würdige wissenschaftliche Anschauung sucht, sich dem christlichen Gottesbegriffe zuwenden muß, welcher nicht bloß jedem der außerchristlichen ebenbürtig, sondern allen ohne Unterschied wissenschaftlich überlegen ist. Es ist die den Pantheismus wie den Deismus ausschließende Idee Gottes als der persönlichen heiligen Liebe. Dieses aber ist nur dadurch errungen und im Kampf mit Heidenthum und Judenthum festgestellt worden, daß Gott nicht bloß als eine abstract einfache Eins, punktförmlich, sondern unterschieden in sich und dadurch lebendig gedacht ward. Der christliche Gottesbegriff ist un-leugbar geschichtlich der trinitarische. Viele Theologen reichen jetzt wieder wie im vorigen Jahrhundert den Gegnern der Theologie darin die Hand, daß sie trinitarische Erörterungen zum voraus als neue Scholastik fliehen. Aber ihre Christologie muß dann auch darnach ausfallen. Gewiß bedarf die ererbte Form einer neuen Bearbeitung; der reformatorische Umschmelzungs- = Proceß der ererbten kirchlichen Lehre muß sich auch auf dieses Dogma erstrecken und dasselbe mit dem reformatorischen Princip in innere Beziehung und in Einklang setzen. Aber an diese Aufgabe hat Liebner sich auch rüstig gemacht, und wenn mir auch nicht alle seine Sätze probekaltig scheinen, so glaube ich doch, er hat evident Jedem, der sehen will, erwiesen, daß Gott als persönlich zu denken ist, daß aber Keiner ihn als absolute Persönlichkeit wirklich gedacht hat, der ihn nicht als Dreifaltigen dachte. Diese Parthie (S. 65—269), auch dem Umfang nach die bedeutendste des Buches (mehr als 200 Seiten von den 388 Seiten des Ganzen umfassend), ist nach meiner Ueberzeugung eine Zierde der neueren dogmatischen Literatur und eine Probe fruchtbarer Einigung von Mystik und Speculation, womit schon gesagt ist, wie wenig er durch seine Methode dem von Schleiermacher gefürchteten Intellectualismus huldigt. Er will nicht Glauben durch Demonstration erzeugen, aber er will auch den Glauben nicht blindes Gefühl sein und nicht hindern lassen, von der *πίστις* zur *γνώσις* fortzuschreiten. Dabei vereint Liebner Pietät vor dem Ertrag der großen kirchlichen Arbeiten mit der geistigen Freiheit und dem Glaubensmuth, welcher die offen vorliegenden Probleme unbehindert von der kirchlichen Tradition in Angriff nimmt.

Indem er die absolute göttliche Persönlichkeit als die ihrer selbst schlechthin mächtige Liebe erkennt, ein Begriff, den er mit beson-

derem Fleiße erörtert, gewinnt er die Möglichkeit, den Pantheismus auch in seinen höchsten Formen und den Deismus auch in seiner moralischen Gestalt (den „Ethicismus“) zu überwinden und zugleich die immanente und die öconomische Trinität in innigere und lebendigere Beziehung zu bringen, als es herkömmlich war. Er erkannte es: geht das innere Band zwischen beiden verloren, so wird die immanente Trinität leblos, formal, scholastisch und geht dem Ignorirtwerden entgegen; nicht minder aber auch verliert ohne die immanente die öconomische Trinität und besonders die Christologie ihren ewigen Halt und ihre centrale Bedeutung als Offenbarung Gottes selbst (eines innergöttlichen Verhältnisses), sie schwankt wieder dem Subordinationismus irgend welcher Form und weiterhin dem Ebjonitismus zu. Gott offenbart sich in der Welt, nicht etwas Anderes, als er ist, das ist Liebner's Grundgedanke, und die Welt ist zum Abbild des trinitarischen Gottes bestimmt. Daran hat sie ihren Reichthum und ihre Mannfaltigkeit, aber auch ihre Einheit. Damit, daß Gott nicht bloß Gesetze, Gedanken offenbart, sondern sich, wie er ist, ist das Band zwischen immanenter und öconomischer Trinität geknüpft.

Dieses innige Verhältniß beider wäre freilich nicht festzuhalten, wenn Christi Erscheinung eine nur zufällige (d. h. nur durch die Sünde motivirte) wäre, wie auch in diesem Fall die christliche Weltanschauung nie und nimmer eine geschlossene, systematische Einheit werden könnte, wie sie es verlangt und vermag, da doch in ihr Christus nicht eine bloß momentane, sondern ewige Bedeutung hat, auch nicht bloß die Stellung eines Mittels, sondern auch die eines Selbstzweckes einnimmt, die ja schon jedem wahren Menschen in gewisser Art zukommt. Aber Liebner war von der Ueberzeugung durchdrungen: die christliche Religion ist die Religion schlechthin, für die Vollendeten wie für die Sünder; in der christlichen, ewigen Religion aber bildet Christus, das Haupt der wahren Menschheit, den Mittelpunkt, nicht vorübergehend, sondern als der, welcher gestern und heute und derselbe in Ewigkeit ist. Dadurch sah er die Christologie gegen den Doketismus, dem Christus nur zur vorübergehenden Theophanie wird, gesichert, aber auch gegen den Ebjonitismus, weil Christus diese ewige Stellung für die Religion nur einnehmen kann als die weltwirkliche Selbstoffenbarung Gottes als Logos, die ihn zum Haupte der Menschheit machte und dadurch auch für sein dreifaches Amt, besonders für das hochpriesterliche und königliche, ausstattete. Diese Anschauung von Christi Person ist erst im Stande, das Band zwischen der Gottheit in ihm und zwischen der ewigen Dreieinigkeit unauflöslich und diese Vereinigung ewig werthvoll und fruchtbar zu machen. Er glaubte zu sehen, daß

diese Erkenntniß so sicher und aus denselben Gründen zum kirchlichen Gemeingute bestimmt ist wie die einst auch angefochtene und jetzt adoptirte Lehre, daß unsere Erlösung nur durch die Menschwerdung Gottes habe bewirkt werden können und nothwendig gewesen sei schon um der Sünde willen. Sein speculativer Geist hat daher diese christologische Erkenntniß in vorderer Reihe und tapfer gegen die Mißverständnisse der Empiriker vertreten. Und wenn Schleiermacher die geschlossene Einheit des Systems leicht erreichte, weil ihm sein theologischer Determinismus als das verbindende Mittelglied für die einzelnen Lehrartikel zu Statten kam, womit freilich eine Reihe neuer Schwierigkeiten für die Lehre von Gott, von der Sünde und Schuld, von der Versöhnung sich ergab, so hatte Liebner erkannt, daß das Interesse der Systematik dieses Opfer der menschlichen Freiheit nicht bedürfe, wenn nur die durchgreifende Bedeutung der Christologie für die richtige Bestimmung der beiden Hauptmassen der Glaubenslehre (Theologie und Anthropologie mit Soteriologie) erkannt werde.

In Einem Punkt schien er mir bei Festknüpfung des Bandes zwischen immanenter und öconomischer Trinität zu weit zu gehen, wie ich es auch seiner Zeit ausgesprochen habe. Ich meine seine Kenotik, durch die er den Stand der Erniedrigung auch in das ewige trinitarische Leben Gottes sich hinein reflectiren ließ. Wenn ich gegen diese von Vielen vor einigen Decennien adoptirte Lehre in meinen Abhandlungen über die Unveränderlichkeit Gottes Einspruch erhob und darin einen Rest von den in den pantheistischen Schulen üblichen Lehren von einer Veränderlichkeit Gottes zu sehen glaubte, der, mit seiner Absolutheit im Widerspruch, zu subordinatianischen Lehren unwillkürlich zurückschwanken müsse, so hat sich Liebner dagegen tapfer vertheidigt (Jahrb. für deutsche Theologie, Heft III 349 ff. 1858) und wenigstens den apollinaristischen Schein seiner Ansicht zerstreut. Unsere Controverse erweckte im gegnerischen Lager die freudige Hoffnung, daß in der Redaction der Jahrbücher für deutsche Theologie hiemit ein Zwiespalt ausgebrochen sei, der zu Trennungen Veranlassung gebe. Diese Hoffnungen wurden uns zu einem erheiternden Stoffe in unserem Verkehr, bei aller Lebhaftigkeit, mit der der Streit, nicht zum Schein, geführt wurde. Wir waren unserer Zusammenstimmung in den christlichen Fundamenten hinreichend sicher, um dieselbe auch die Probe eines solchen Kampfes bestehen zu lassen, und nebenbei konnte es, denke ich, nicht schaden, der Kampfesart gegenüber, die immer mehr sich zu verbreiten scheint, zu zeigen, daß der Ernst der Verhandlung und der Eifer für die eigene Ueberzeugung nicht zu leiden braucht, wenn man auch durch Achtung und Liebe gegen den, des-

sen Ansichten man bestreitet, den Ton der Verhandlung bestimmt werden läßt. Ich glaube sagen zu dürfen, daß unsere Freundschaft nach dieser Controverse an Innigkeit nur gewonnen hat. Das Lob hiefür kommt aber vornehmlich Liebner'n zu; denn er war, wie die Natur der Controverse es mit sich brachte, der Angegriffene; aber allerdings geschah der Angriff in dem zuversichtlichen Vertrauen, daß Liebner die der Erörterung bedürftige Sache höher stellen werde als seine persönliche Ansicht, aber auch, daß er untergeordnetere Differenzpunkte von fundamentalen wohl zu unterscheiden wisse, wie ich meinerseits mir auch des Unterschiedes zwischen ausdrücklichen Vehr-sägen und zwischen den Consequenzen derselben bewußt blieb.

Als in Kiel, dem Mittelpunkt des geistigen Lebens und der vaterländisch-deutschen Gesinnung Schleswig-Holsteins, eine Reihe von Docenten aus verschiedenen Facultäten sich zur Herausgabe der Kieler Monatsblätter vereinigte, schloß auch er sich mit einer werthvollen Gabe, die Lehre vom Bösen betreffend, an (1851, Juliheft).

Mehrere in Folge seiner Dogmatik an ihn ergangene Berufungen (z. B. 1851 nach Heidelberg an Rothe's Stelle) lehnte er ab, obwohl eine stürmische Zeit über Schleswig-Holstein und Kiel herein-gebrochen war. Endlich gewann ihn durch einen Ruf nach Leipzig das heimathliche Sachsen wieder, im Jahre 1851. Sein vierjähriges Wirken daselbst war in hohem Maße gesegnet; als Lehrer zahlreicher Schüler, als Universitätsprediger (seit 1853) und Director des homiletischen Seminars erwarb er sich Liebe und dankbare Verehrung¹⁾. Vor ihm war versucht worden, den noch vielverbreiteten Rationalismus und älteren Supernaturalismus Sachsens durch Erweckung der patriotischen Erinnerung der Sachsen an Luther zu überwinden und so leichten Schrittes, aber mit bedenklichen Folgen für die Zukunft über die Probleme der Gegenwart hinweg auf den positiven Boden der Reformation zurückzuführen. Liebner zog es vor, statt solchen äußerlichen Verfahrens auf dem Wege innerer Entwicklung und Ueberzeugung zu wirken, und ihm ist es vornehmlich mit zu danken, daß die sächsische Geistlichkeit mit innerlich begründeter Liebe zur lutherischen Kirche sich eine Freiheit und Weite des Blickes und des Herzens bewahrt hat, wodurch sie bis auf diesen Tag der gleichfalls lutherischen Kirche Württembergs unter den deutschen Landeskirchen am ähnlichsten dasteht.

Schon im Herbst 1855 wurde aber Liebner diesem Wirkungskreis und seiner liebgewonnenen academischen Vehrthätigkeit überhaupt entzogen.

¹⁾ Er gab in Leipzig zwei Programme: *Introductio in dogmaticam christianam*, Part. I. II. 1854 und 1855, heraus.

Nach zwanzigjährigem freundigen academischen Wirken wurde er nach Dresden berufen, um die durch Harleß' Abgang erledigte Stelle des Oberhofpredigers, Geheimen-Kirchenraths und Consistorialvicepräsidenten zu übernehmen, worin er über funfzehn Jahre voll von Arbeit, Leiden, Kämpfen, aber auch gesegnet mit reicher Frucht für weite Kreise verlebt hat.

Seine Liebe und Treue blieb auch in diesem letzten Theil seines Lebens der Universität Leipzig und dem Gedeihen der Theologie zugewandt. Unter wesentlicher Mitwirkung des Dr. Brückner theilte er sich an der Gründung des Predigercollegiums zu St. Pauli in Leipzig 1862. Im Jahr 1856 war er Mitbegründer der Jahrbücher für deutsche Theologie, denen er gleich im ersten Heft, S. 196 ff., eine Abhandlung über den Begriff der Dogmatik aus seinen Vorlesungen in Göttingen, Kiel und Leipzig von 1842—1855 schenkte. Von seiner christologischen Arbeit in denselben Jahrbüchern ist oben geredet. Später hat er nicht mehr Zeit gefunden, sich durch eigene wissenschaftliche Productionen an den Jahrbüchern zu theiligen. Seine in den letzten Jahren tief erschütterte Gesundheit ließ ihm fast nur die Kraft für sein nächstes Amt. Dennoch hat er den Jahrbüchern unwandelbar und treulich durch Rath und That zur Seite gestanden.

Er vertiefte sich in den letzten funfzehn Jahren seines Lebens mit seiner Kraft und Liebe in die practischen Aufgaben, die ihm sein hohes Kirchenamt stellte. Die Denkmale davon sind seine Arbeiten für die allgemeine Kirchenvisitation in Sachsen, die 1856 begann und auf das innere Leben der sächsischen Kirche von heilsamstem Einfluß war. Er behandelte diese wichtige Angelegenheit auch literarisch in seiner Schrift vom Wesen der Kirchenvisitation, 1857, wie er auch regelmäßig wiederkehrende Kirchenvisitationen einführen half und dafür die Superintendenteninstruction 1862 verfaßte, ferner bei der Kirchenvorstands- und Synodalordnung 1868 mitwirkte. Sein Wirken fiel überhaupt in eine Zeit großer kirchlicher Reformen, die er im tiefen Gefühl der Verantwortlichkeit und der Größe der Aufgabe in seiner Seele bewegte und durchlebte. Dabei genoß er das Glück, in Geistesgemeinschaft mit dem Minister des Cultus, Herrn von Salckenstein, zu arbeiten und kräftig durch dessen Einsicht und Liebe zu Kirche unterstützt zu werden. Es war ihm noch beschieden, die Zusammenberufung der ersten ordentlichen Synode des Königreichs zu erleben und ihr durch seine letzte, in diesem Jahr unter schweren Leiden verfaßte Schrift: Blicke in das evangelische Urbild der Synode, 1871, die Weihe und gleichsam ein Vermächtniß zu geben.

Aber bei allen diesen practischen Arbeiten, deren nähere Schilderung mir nicht zukommt, für welche ich aber auf die Schrift von Dr. A. J. Kunze: „Die Leitung der sächsischen evangelisch-lutherischen Landeskirche innerhalb der jüngsten Epoche“, Leipzig 1870, S. 24 ff., verweisen darf, blieb er der kräftige und bewußte Vertreter der hohen Bedeutung der Erkenntniß für die Gesundheit der Kirche und des christlichen Lebens. Darum hat er auf der Eisenacher Conferenz, an deren Versammlungen er auch noch später sich persönlich theilnahmte, diese seine Herzensangelegenheit zur Sprache gebracht und im Jahre 1859 ein Referat über den Stand der christlichen Erkenntniß in der deutsch-evangelischen Kirche erstattet, den zweiten Band seiner Predigten aber, der 1861 erschien, auch unter dem Titel hinausgehen lassen: „Beiträge zur Förderung der Erkenntniß Christi in der Gemeinde“.

Für die Glaubenserkenntniß der Gemeinde wie für die wissenschaftliche Theologie ist ihm die ernste, schwere Cardinalfrage: „Was dünket euch um Christus?“ Hier, in diesem Centrum des christlichen Glaubens, Zeitgemäßen, Neues auf dem guten Grunde des bewährten Alten zu geben, war sein eigenthümliches, ihm für die Kirche verliehenes Charisma. Vom Mittelpunkte der Christologie aus den großen, majestätischen Gedankenkreis der christlichen Wahrheit zu reconstituiren und so das System aller Systeme zu schaffen, das war das Ziel, das er vor Augen sah und verfolgte. In der rechten lebendigen Erkenntniß Christi sah er auch die einigende Macht für die Gegensätze der Zeit, die rechte Wegweisung zum kirchlichen Frieden. Ein Wort des Friedens war sein letztes Wort an seine geliebte sächsische Landeskirche, das jetzt wie ein Wort aus der Welt der Verklärten in ihre Arbeiten hinein ruft. Ein Wort des Friedens ist es auch an die gesammte evangelische Kirche des durch die großen Ereignisse der letzten Zeit geeinigten Deutschlands, an Alle, die den Frieden lieben, weil sie den Friedefürsten lieben, der da will, daß Versöhnung sei unter Allen, die den Einen unverrücklichen Grund wollen und auf diesem nach bewußtem und kräftigem Zusammengehen und Zusammenwirken mit Allen verlangen, die Christum und seine Kirche lieb haben.

Dank und treues, ehrendes Gedächtniß dem theuern heimgegangenen Freunde, durch dessen harmonische Seele schon auf Erden wie eine Musik aus höheren Welten, wohlthuend und erquickend für die, so ihm näher kamen, zog, der aber jetzt aus dem Lande des Stückwerks in das des vollkommenen Schauens versetzt ist!

Berlin, im Juli 1871.

Dr. Dorner.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Neue Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik. Proben und Hypothesen von Jakob Jongeneel, bisher Pfarrer zu Hürwenen, jetzt Professor der Geschichte und niederländischen Literatur zu Deventer. Mit vier Tafeln. Leiden, Verlag von J. R. Steenhoff, 1868. IV und 60 S.

Selbstgefühl und gesunder Menschenverstand sind nur zu oft feindliche Nachbarn; schlimm, wenn das erstere den letzteren schier umbringt. Daß unser Verf. nun jedenfalls an ersterem keinen Mangel leidet, zeigt das Vorwort, sofern er diesen nur angefangenen Forschungen, wie er selbst gesteht, dennoch einen „bahnbrechenden“ Einfluß zuschreibt. Er will nämlich zeigen, nicht nur daß auch in den historischen Büchern gar vielfach längere Abschnitte in Strophen sich finden, sondern daß auch heimliche Akrosticha in Menge in der Bibel vorhanden sind, man müsse nur die ursprünglichen Textcolumnen wiederherstellen, in denen die biblischen Bücher geschrieben seien. So bewegt sich denn die Geschichte Simsons in lauter zwölfzeiligen Strophen (was drüber ist, wird beseitigt), ja auch gar viele Stellen der Evangelien, z. B. das Geschlechtsregister Jesu bei Matthäus, die Versuchungsgeschichte (in neunzeiligen Strophen) bei Lucas 2, 1—21, sogar im Evangelium Johannis. Der Psalm 119 ist ihm der klarste Beleg für das Vorkommen von Akrosticha, indem er nämlich die Anfangsbuchstaben der nicht mit einem Ordnungsbuchstaben versehenen Zeilen zusammenfügt, freilich in Gebilden, deren Enträthsclung jedem Hebräer arges Kopfwelch bereitet haben würde. So sollen die Worte **הבבל לבבא** heißen: „Babel sei zu einer Höhle“ (aber wo heißt **בבא** Höhle?), und bedeuten: das Heiligthum Bels soll zur Einöde werden, ein Gedanke, der zum Inhalt des didactischen Psalmes noch viel übler paßt wie die Faust zum Auge. Man soll aber jene Worte auch umgekehrt lesen, dann heißen sie übersetzt: der Vater des Nichts [sei] zu einer Höhle!! In Strophe 2 liest er akrostichisch: **לאל לכשיר** = zu Nichts, zum Hineinstürzen, was der Verf. hoffentlich selbst nicht versteht, — umgekehrt aber **לר שכל לאל**: er ist nicht weise gewesen nach Gott, **לר** und **לא** natürlich identificirend. Freilich ist richtig, daß schon frühe arge Spielereien mit dem Texte gemacht wurden, aber auch dem Blödsinn der jüdischen Gelehrten sollte man ein Maaß zuerkennen; unser Verf. übertreibt es. — Daß er gleichzeitige Strophen in den historischen

Büchern findet, ist kein Wunder, da er einmal fünf, einmal zwei Worte in Eine Zeile setzt. Freilich ist der Verf. zu diesen Irrthümern durch die Confusion veranlaßt worden, die noch heute über den Begriff „Strophe“ herrscht. Derselbe darf doch nur auf gleichmäßig wiederkehrende Gruppen von Zeilen, deren jede eine identische Zahl von Hebungen enthielt und die zum Gesange bestimmt waren, beschränkt werden, nicht aber auf rhetorische Sinnabschnitte. Ein zweites archäologisches Fundament, auf dem der Verf. seine phantastischen Hypothesen aufbaut, bricht auch bei der ersten Berührung zusammen. Er meint, die ältesten Handschriften seien in mehrfachen Columnen geschrieben worden, wobei nun freilich die in Herculaneum gefundenen Rollen gar nichts beweisen. Aber auch die Meinung, um Sinnabschnitte anzudeuten, habe man eine neue Zeile anfangen müssen, schwindet angesichts der moabitischen Gedenktafel, welche keine Spur von Columnen zeigt, dagegen aber durch Punkte die einzelnen Worte, durch Striche die Sätze trennt. Um unserer Anzeige einen heiteren Schluß zu geben, berichte ich, daß der Verf. S. 35 in der Geschichte vom Thurmbau zu Babel die Urkunde einer Priester- verschwörung nach der Schlacht bei Circesium im J. 603 v. Chr. und die Zahl 2688 in gewissen (sehr willkürlich herausgegriffenen) Buchstaben finden will. Fünfmal kommt Jahve, sechsmal $\gamma\tau\alpha$ vor, also bestand die Eidgenossenschaft aus fünf Priestern und sechs vornehmen Grundbesitzern; man wollte den geschlagenen Egyptern den Rückzug abschneiden. So geht das Stück öffentlich gegen Babel, insgeheim gegen Aecho. Doch genug der kabbalistischen Narreteidingel!

Jena. L. Diestel.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Zweite Lieferung: Hiob, für die dritte Aufl. nach L. Hirzel und J. Dishausen neu bearbeitet von August Dillmann. Leipzig, Hirzel, 1869. XXIX und 370 S.

Der Verf. äußert im Vorworte, er liebe nicht die Buchmacherei unserer Tage und schreibe nicht gern für die Oeffentlichkeit, wo er nicht ganz Neues oder viel Neues geben könne. Ohne eine äußere Veranlassung wäre seine Arbeit nicht erschienen. Da der Herausgeber der zweiten Auflage des Hirzel'schen Commentars die Besorgung einer inzwischen nöthig gewordenen dritten abgelehnt, so habe er geglaubt, eine an ihn gerichtete Aufforderung des Verlegers benutzen zu müssen, um einem bewährten und nützlichen Unternehmen seinen gedeihlichen Fortgang auch fernerhin zu sichern. Bei dieser Gelegenheit ist aber nicht etwa eine dritte Auflage des alten Buches entstanden, mit Anmerkungen, Nachträgen und Umarbeitungen einzelner Partien von der Hand des neuen Herausgebers, sondern eine durchaus selbständige Arbeit. Der Verf. nimmt Anlaß, das Verhältniß derselben zu der Hirzel'schen mit einigen Worten auseinanderzusetzen und dabei in einfacher Weise sein eigenes Programm vorzulegen. Er habe sagt er zunächst, den gegebenen Text erklären wollen, nicht ihn verbessern: der Text des Buches Hiob gehöre zu den besterhaltenen. Wenn er in diesem Punkte den Grundsätzen seines Vorgängers beistimme, so sei er nicht ebenso einverstanden mit der durchgängigen Kürze von dessen erklärenden Bemerkungen, welche doch nicht selten einerseits den Sachen, andererseits deren Interpreten nicht gerecht werde, — er sei in beiden Punkten, zumal auch eine neu hinzugekommene Literatur zu berücksichtigen

war, ausführlicher gewesen und habe ferner, statt auf de Wette zu verweisen, es zeitgemäßer gefunden, die Uebersetzung überall, wo sie nicht selbstverständlich sei, in den Commentar selbst aufzunehmen. Am wenigsten habe ihn Hirzels Werk von jeher befriedigt in der Gesamtauffassung des Gedichtes, in der Nachweisung seines inneren Fortschrittes und seiner Kunstanlage. In dieser Beziehung habe er seine Schrift vollständig umgearbeitet und nicht bloß die Vorbemerkungen zum ganzen Buch durch eine neue Abhandlung ersetzt, sondern auch durch Beigabe neuer Einleitungen zu den einzelnen Reden, in welchen ihre Anlage, ihr Gehalt und ihre Bedeutung im Zusammenhange des ganzen Kunstwerkes erörtert werde, ein richtigeres Verständniß des Buchs zu vermitteln gesucht und ebenso der logischen und strophischen Gliederung der Reden die ihrer großen Wichtigkeit gebührende Beachtung geschenkt.

Man sieht leicht, daß die Punkte, in denen Dillmann die Eigenthümlichkeit seines Commentars zunächst dem Hirzel'schen gegenüber hervorhebt, eng mit einander zusammenhängen. Er hegt eine wirklich lebhafteste Theilnahme für das eigentliche Ziel des Gedichtes, nicht bloß für die ästhetische Staffage, welche Alexander von Humboldt begeisterte, oder gar nur für die Auflösung sprachlicher und archäologischer Knoten; und so geht sein Streben überall auf das Verständniß des Ganzen. Wenn der Verf. an Hirzel die Kürze seiner Bemerkungen tadelte, so geschieht das nicht deshalb, weil er die Breite liebt — zwar ist er fern von affectirtem Wortgeiz, aber ihn an prunkloser Einfachheit und ernsthafter Sachgemäßheit des Ausdrucks zu übertreffen, wäre schwer —, sondern es geschieht aus dem Bestreben, das Einzelne überall in Zusammenhang zu setzen mit dem Ganzen, nicht bloß je nach Laune einmal eine Note zu adspargiren. Wie nahe ferner die Beziehung sei zwischen dem Achten auf die künstlerische Anlage und dem Eindringen in den Grundinhalt des Gedichtes, braucht nicht gesagt zu werden. Es ist also „die Gesamtauffassung“ des Buches Hiob der bewußte Mittelpunkt von Dillmanns exegetischer Arbeit. Das konnte man nach dem Verhältniß, in welchem er zu Ewald steht, von ihm erwarten.

Die Ausführung entspricht dem Programme. Es versteht sich bei dem Verfasser der äthiopischen Grammatik von selbst, daß die Idee nicht als sinnbestimmend an die Stelle der sprachlichen Gesetze tritt. Das Sprachliche wird mit Sorgfalt und Genauigkeit behandelt, auf Grund der Ewald'schen Grammatik — neben der übrigens auch Gesenius citirt wird — und der eigenen etymologischen Forschungen des Verf. Ich bedauere, daß die zur Vergleichung herangezogenen äthiopischen Wurzeln nicht mit hebräischen Buchstaben wiedergegeben sind. Auf die meisten Leser wird die Vergleichung von תהלה 4, 18 oder רגע 7, 5 mit den entsprechenden Ganzwörtern keinen Eindruck machen, so lange diese mit äthiopischer Schrift geschrieben sind — was hinderte sie, תהל und רגע zu schreiben? Die Etymologie von רשע ferner ist für Theologen so interessant, daß dafür nicht auf die Erörterung im lex. Aeth. hätte verwiesen werden sollen, welches den meisten Lesern unzugänglich ist. Dem hebräischen רשע entspricht nach den Lautgesetzen das äthiopische רסט. Aber dies heißt jetzt vergessen, irren, und wohl erst durch Einfluß der syrischen Kirchensprache gottlos sein. Dagegen stimmt dem Sinne nach das formell im dritten Adikal ein wenig abgewandelte רסט, schuldig sein, Unrecht haben, verurtheilt werden, und dieses trägt die Urbedeutung „schmutzig sein“. צדק, der Gegensatz von רשע, wird auch auf diese

Weise auf gleiche Linie gesetzt mit נצח, זכא, deren Bedeutungsabwandlungen ebenso wie die der Wurzel חרב eine so merkwürdige Parallele bilden zu denen des hebräischen Worts. — Mit einzelnen sprachlichen Bemerkungen bin ich nicht ganz einverstanden. Daß ירהי היום dem Sinne nach hinausläuft auf „und einst“, halte ich für unleugbar. Dillmann faßt es 1, 6 „zu der angegebenen Zeit“, — es ist aber im Vorhergehenden keine Zeit angegeben, ebenso wenig 1, 13; und zu 2, 1 giebt der Verf. selbst zu: „ירהי היום, nicht an demselben Tage, der 1, 13 genannt war, sondern nach einer vom Dichter nicht näher bestimmten Zwischenzeit“. Entscheidend ist, daß die Formel in Hiob 1. 2 nicht anders aufgefaßt werden kann als 1 Sam. 14, 1. 2 Kön. 4, 18. Es kann sich nach meiner Meinung nur fragen, wie der Sinn „und einst“ aus den Worten entstehen kann. Folgende Analogieen scheinen mir die Antwort zu enthalten. Gen. 11, 1: In den Tagen Amrafels, Ariochs, Kedorlaomar's und Tideal's führten sie (eben die vorerwähnten Könige) Krieg u. s. f. Exod. 6, 28 f.: An dem Tage, als Gott zu Mose redete, da redete Gott zu Mose u. s. f. 2 Kön. 2, 1: Als Gott den Elia im Sturmen Himmel hinaufholte, da — nun wird im Nachsatz die Geschichte erzählt, die im Vorderatz als Zeitbestimmung ihrer selbst benutzt ist. So auch bedeutet ירהי היום wörtlich zwar „es geschah jenes Tages“, — auf die Frage „welches Tages?“ ist aber die Antwort: desjenigen, an welchem es geschah. Vgl. meine Erörterung im Text der Bücher Samuelis, S. 36 f. — Mit Unrecht wird ferner Delitsch's Auffassung von Hiob 9, 35 eine grundlose Vermuthung genannt; die Verweisung auf 2 Sam. 23, 5 ist eine sehr gute Begründung derselben, denn es widerstrebt den hermeneutischen Grundsätzen, Hiob 9, 35 und 2 Sam. 23, 5 verschieden zu erklären. — Ich hätte noch gegen einiges andere Sprachliche Widerspruch zu erheben: doch ist in dieser Zeitschrift eigentlich nicht der Ort dazu. Verhehlen will ich aber nicht, daß es mir scheint, als werde die sprachliche Möglichkeit öfters ein bißchen stark angespannt, damit der entweder sehr selbstverständliche oder sehr mißverständliche Grundsatz aufrecht erhalten werden könne: „Ich ging darauf aus, den gegebenen Text zu erklären, nicht ihn zu verbessern“. Unnötig ist übrigens die Conjectur שבלם Hiob 15, 29, da אצלם eine durch LXX und Vulg. überlieferte Lesart ist, welche gut in den Zusammenhang paßt, wenn man die Bedeutung Wurzel annimmt, was sicher erlaubt ist („er breitet nicht aus in die Erde Wurzeln“).

Das Sprachliche wird also gebührend gewürdigt, aber die betreffenden Erörterungen sind stets nur Mittel zum Zweck, stets schwebt dem Verf. das Verständniß des Ganzen als Ziel vor Augen. Er theilt ein wie Ewald: Erster Theil, Cap. 1—3: die Anknüpfung = der Prolog und die erste Rede Hiobs. Zweiter Theil, Cap. 4—28: die Verwicklung = der Redestreit Hiobs mit seinen drei Freunden, zerfallend in das erste, zweite und dritte Rundgespräch. Dritter Theil, Cap. 29—31, Cap. 38—42: die Lösung = Hiobs Selbstbetrachtung als ein Aufruf zu Gott, Cap. 29—31, die Erscheinung Gottes, Cap. 38—42, 6, und die Erlösung und Verherrlichung Hiobs, Cap. 42, 7—17. Es ließe sich darüber rechten, ob man nicht natürlicher Cap. 3—31 zusammenfaßte, doch hat das wenig Bedeutung. Der Prolog nun, sagt der Verf. S. 6, habe den Zweck, dem Leser einen Leitstern an die Hand zu geben, an welchem er in der Verwirrung der selgenden Kämpfe sich immer wieder zurecht finden könne. Der Prolog enthält allerdings eine Lösung des Problems, — aber jedenfalls ohne die Absicht des Dichters.

Dieser verwendet nicht im mindesten die Form der Erzählung als Lehre, sondern nur ihren geschichtlichen Stoff als Anknüpfungspunkt für sein Gedicht — die Form nimmt er einfach in den Kauf. Meint Dillmann wirklich, daß der Satan nach Absicht des Dichters irgend welche Bedeutung für die Theodicee habe? Meint er, daß die Gotteverstellung 2, 3 im mindesten der des Dichters entspricht, wenn man sie ernst nimmt, wie man doch muß, wenn der Prolog theoretische Bedeutung hat? Gott ärgert sich, dem Reize des Satans nachgegeben zu haben, weil das Ergebnis der Versuchung nicht so ausgefallen ist, daß es sie selbst hätte rechtfertigen können — wäre ihm denn das entgegengesetzte Ergebnis eigentlich lieber gewesen, hätte das die Versuchung als nicht על geschehen erscheinen lassen? Der Dichter hat vielmehr nicht bloß den Stoff der Volksage entnommen, sondern auch an ihrer Form nichts geändert und darauf keine Rücksicht genommen, daß diese Form schon eine Lösung des im Stoffe angelegten Problems enthalte. Die himmlischen Gestalten Cap. 1. 2 sind durch und durch populär, im höchsten Grade der Satan. Den launigen und doch mürrischen Ton, den der nonchalante Satan Gott gegenüber anschlägt, so ganz auf Du und Du, würde schwerlich der Dichter des Hiob gewagt haben; schwerlich auch würde es ihm gelungen sein, mit so merkwürdig einfachen Mitteln so wunderbar plastische Figuren zu entwerfen. Das Sententiöse der Aussprüche 1, 21. 2, 4. 2, 10 ist ebenso ein Merkmal des Volksmundes, wie die gleichförmige Wiederholung des einmal gewählten Ausdrucks. Mit denselben Worten wird über das Zusammentreten der himmlischen Versammlung 1, 6. 2, 1 berichtet, mit der gleichen Anrede an den Satan wird sie von Hiob 1, 7. 2, 2 eröffnet. Satan verfehlt nicht, mit dem gleichen Stichwort, welches wie auch הסיר seinem Namen entlehnt ist, zu antworten, 1, 7. 2, 2. — Dann fährt wieder Gott 1, 8 gerade so fort wie 2, 3 und giebt dabei dem Hiob genau dieselben Prädicate, wie es der Erzähler 1, 1 gethan hat. Auf die Gleichförmigkeit in der Erzählung der vier Unglücksschläge 1, 13—19 brauche ich Keinen aufmerksam zu machen. Das Merkwürdige dabei ist die Wirkung, die durch das Alles hervorgerufen wird: es wäre schade um jede Abwechslung. Besonders glänzend tritt dieser Effect hervor in 1, 13—19, wie Dillmann S. 11 gut erinnert. Wie dies Alles die vollstehmliche Gestaltung der Sage charakterisirt, so kann man auch wohl darin ihre Spur entdecken, daß zwar die einzelnen Elemente der Erzählung vielfach real sind, aber in einer so freien Weise zu einem Ensemble combinirt werden, daß man stets in Schwierigkeiten geräth, wenn man hiernach etwa ein einheitliches Bild der äußeren Verhältnisse des Hiob oder des vorgestellten Schauplatzes der Erzählung entwerfen will. Dafür hat meines Erachtens Wegstein wider Willen den besten Beweis geliefert in seinen für die Kenntniß von allerlei Dingen schätzbaren Beiträgen zu Delitzschs Commentar: ihm geht es immer so, daß die Kameele wegzulaufen, wenn die Kinder glücklich vor den hauranischen Pflug gespannt sind. — Also meine Meinung ist: der Prolog wurde nicht bloß dem Stoffe, sondern auch der Form nach vom Dichter aus der Volksage entlehnt und hat seiner Absicht nach keine lehrhafte Bedeutung. Ich muß auch darauf aufmerksam machen, daß sich sehr darüber streiten ließe, ob es, wie Dillmann S. 6 meint, ein richtiges Gefühl wäre, dem Leser von vornherein die Lösung des kaum geschürzten Knotens in die Hand zu geben. Namentlich wenn das Buch Hiob ein Drama sein soll so gilt doch die Zerstörung der Illusion nicht gerade als Empfehlung eines solchen.

Von Herzen bin ich mit der Auffassung des ganzen zweiten Theils einverstanden. Zu den gelungensten Partien des Buchs gehört die Erklärung der sehr wichtigen und maßgebenden Cap. 9. 10 im ersten Gespräch, Cap. 16. 17 und Cap. 19 im zweiten. Namentlich wird die herrliche Stelle 19, 25 ff., der Höhepunkt des Gedichtes, mit liebe- und verständnißvollem Eingehen behandelt. Mich hat es gewundert, daß, wenn Dillmann 19, 25 עָרַף versteht als „sich erheben, um einzuschreiten,“ er nicht den besonderen Sinn des Sich-Erhebens nach der Verbindung des Verbs mit der Präposition עַל bestimmt. Bekanntlich ist עָרַף eine sehr häufige Formel mit der feststehenden Bedeutung „sich erheben wider Jemand oder etwas“ als Gegner. Diese sprachlich bei weitem am nächsten liegende Fassung muß auch hier zunächst versucht und erst dann aufgegeben werden, wenn sie einen unmöglichen Sinn ergibt. Nun hat Dillmann zu Cap. 16. 17 sehr schön nachgewiesen, wie sich der Standpunkt Hiobs allmählich verrikt. Wenn er im ersten Gespräch Gott, seinen Richter, als seinen parteiischen Feind betrachtet und dagegen von seinen Freunden Anerkennung seiner Unschuld, Mitleid mit seinen unverdienten Leiden erwartet, so haben ihn die letzteren nunmehr dahin gebracht, daß er vielmehr sie als seine verdammenden Feinde ansieht und nun von ihrem Urtheil appellirt an — Gott, 16, 20—22. 17, 3. Wirkwürdig genug: der Staub, der Ursache hätte, für seines Gleichen Partei zu nehmen, fühlt nicht für ihn, verdammt ihn, — zu dem himmlischen Richter, der ihn geschlagen, muß er seine Zuflucht nehmen. Von ihm hofft er 19, 25: er wird sich gegen den Staub erheben. Wenn das der Fall sein wird, wird noch nicht Vers 25, sondern erst in den folgenden Versen gesagt, wäre übrigens auch ohnehin klar. Denn während es im ersten Gespräche noch wie 2, 9 für ein אֱלֹהִים בָּרַךְ, für ein Aufgeben des Glaubens gilt, wenn der leidende Fromme daran verzweifelt, in diesem Leben Gott zu schauen, d. h. einer ihn durch Erlösung aus dem Leiden als Frommen rechtfertigenden Offenbarung des bisher verborgenen, mit der Anerkennung seiner in Frage gestellten Frömmigkeit zaudernden Gottes theilhaftig zu werden, so ist es im zweiten Gespräche die fester und fester werdende Ueberzeugung Hiobs: ich sterbe zwar am Ausfalle, brauche aber dennoch nicht an der „Gottesfurcht“ irre zu werden. Nicht als ob diese auch als lediglich eingebildetes Verhältniß des Menschen zu Gott ihren Werth habe. Sie bleibt ein wirkliches wechselseitiges Verhältniß und es bleibt nothwendig, daß auch Gott sich als in diesem Verhältniß stehend bekenne und damit dessen Realität bezeuge. Aber dieses objective Urtheil Gottes, an dessen endliches Eintreten die Frömmigkeit glauben muß, wenn sie an ihre eigene Wirklichkeit glaubt, — es ist ihr Grab, wenn fromm und gottlos Gotte gleich genehm ist — ist nicht an die Schranke des zeitlichen Lebens gebunden. Die Hoffnung auf ein ewiges Leben spricht übrigens Hiob damit nur sehr indirect aus.

Der Zweck des dritten Theils (Cap. 38 ff.) ist mir durch Dillmann zum ersten Male klarer geworden. Es ist derselbe, den Cap. 28 hat. Eine theoretische Lösung des Räthsels, welches die Freunde und den Hiob beschäftigt, wird nicht nur nicht versucht, sondern sogar als irreligiös und des Menschen Grenze übersteigend verworfen: trotz des Räthsels soll der Glaube festgehalten werden.

Weniger Interesse als für die Darlegung des Zusammenhanges im Ganzen hat der Verf. für die Bestimmung der einzelnen Begriffe und Vorstellungen (z. B. „des Unschuldbewußtseins“), mit denen operirt wird. Aber diese sind für uns

nicht von selbst so klar, wie für die Zeitgenossen des Dichters, und man vermischt leicht die Eigenthümlichkeiten, wenn man das nicht beachtet. Es wäre, um dies zu vermeiden, nothwendig, auch die Psalmen und Jes. 40—66 heranzuziehen, deren Gedankenkreis dem unseres Buchs sehr verwandt ist, wie denn auch der Zeit nach der Autor des Buches Hiob dem von Jes. 40—66 vielleicht näher steht, als man gewöhnlich annimmt. Daß nämlich Jer. 20, 14—28 und Hiob 3, 3—10 nicht unabhängig von einander sind, ist klar, aber keineswegs ebenso klar, daß Jeremia der abhängige Theil sei. Paßt es zu der Stimmung des Propheten, daß er ihr fremden Ausdruck leihe? Und seine Worte sind natürlich, dagegen Hiob 3, 3—10 nur zu künstlich. Welche machen mehr Eindruck? Ich denke z. B. an die mörderische Fronte שמח שמחה.

Die Grundsätze, welche Dillmann über die Strophik ausspricht S. VII, be-
währen sich im Commentar aufs vollständigste. „Der dichterische Maschal darf
in seiner Strophik nicht nach dem lyrischen, d. h. singbaren, Liede beurtheilt werden
und läßt allerdings größere Glieder zu; eine so bunte Ungleichartigkeit des Um-
fangs derselben, wie sie zuletzt Delisch angenommen hat, hebt den Grundsatz selbst
auf. Auch den Satz des letzteren, daß die Stichen und nicht die Verse zu zählen
seien, muß ich verwerfen.“ Besonders klar ist der Bau der ersten Rede des Eliphas,
Cap. 4. 5. Daß 4, 12—21 (= zehn Verse) zusammengenommen den zehn vor-
hergehenden Versen gegenüberstehen, liegt auf der Hand, ebenso, daß am Schluß
der Rede wieder zehn Verse zusammengehören, 5, 17—26. Zwar lassen sich die
zehnerförmigen Strophien halbiren, aber so, daß sich aus der zweiten und aus der
letzten deutlich ergibt, daß die beiden Hälften Theile eines Ganzen sind. Man
erwartet demnach auch 5, 1—16 entweder zehn oder zwanzig Verse. Nun ist
jedenfalls 5, 1—5 eine Halbstrophe zu Ende: ihrem Anfange entspricht gegensätzlich
aufs genaueste 5, 8, — das muß um so mehr der Anfang der zweiten Halbstrophe
sein, als V. 6. 7 so wie so dem Zusammenhange fremd sind. Ich zweifle
nicht, daß auch 5, 8—16 ursprünglich nur fünf Verse waren.

Der Raum verbietet mir, etwa noch auf kritische Fragen einzugehen. Indem
ich diese Bemerkungen schließe, hoffe ich nicht bloß im eigenen Namen zu sprechen,
wenn ich dem Gregetischen Handbuche zu seinem neuesten Mitarbeiter gratulire.

Göttingen.

Vic. F. Wellhausen.

Hebräisch-deutsches Wörterbuch, nebst Paradigmen der Substantiva
und Verba. Von Dr. David Cassel. Breslau, Schletter,
1871. IV und 377 S. Lex.-8.

Dieses Wörterbuch ist für die Bedürfnisse derer berechnet, denen die „sprach-
vergleichenden etymologischen und archäologischen Excurse“ der größeren Lexika
unverständlich seien. Die Bedeutung der Wörter wird nicht begründet, sondern
einfach als feststehend gegeben. Mit Stellenbelegen ist übrigens nicht geizig und
die vorkommenden Formen der Verba und Nomina werden in ziemlicher Ausführ-
lichkeit mitgetheilt. Dazu sind Paradigmata zur Formenlehre in usum tironum
dem Buche angehängt. Anspruch auf wissenschaftliche Förderung des hebräischen
Sprachstudiums erhebt es nicht, es soll ein Schulwörterbuch sein. Daher auch der
niedrige Preis.

Die Anspruchslosigkeit und Billigkeit des Werkes nimmt für dasselbe ein;
auch ist dasselbe mit Fleiß gearbeitet, aber nicht eben mit großer Einsicht. Nichts

ist gefährlicher in einem Schulwörterbuch, als wenn den Vokabeln das Kleid nach dem jeweiligen Zusammenhang ad libitum zurecht geschnitten wird. Das erste Wort אב heisst: Vater, Groß-Stammvater, Vorfahr, Erzeuger, Lehrer, Rathgeber, Versorger! Aehnliches findet sich sehr häufig. אל אודה ה' 2 Sam. 13, 16 heisst: „Sei nicht Ursache des Unglücks!“ Der Grundsatz ferner, daß den Schülern nur die festen Resultate mitgetheilt werden, nicht aber die Begründung, die dann sehr oft die Zweifelhastigkeit des Resultats darthut, ist nur scheinbar pädagogisch. Es wird dadurch eine falsche Tradition gestiftet, welche auszurotten viel schwerer ist, als sie zu pflanzen. Was aber an dem Grundsatz Richtiges ist, das hält der Verf. nicht einmal inne. Die Deutung der hebräischen Eigennamen ist bekanntlich eine zum Theil sehr unsichere Sache und nützt dem Schüler nichts: der Verf. aber hat sich nicht enthalten können, von אבי עלבון an, was Vater der Beleidigung bedeuten soll, eine Reihe der absurdesten Erklärungen den nn. pp. beizugeben, die zum Theil auch der grammatischen Möglichkeit ins Gesicht schlagen, und zwar für nichts und wieder nichts, vergl. z. B. יריבאל, „Gott kennt“. Was hat ferner den Verf. bewogen, in dem Paradigma des Verbs die Neuerung einzuführen, daß er mit der ersten Person anfängt und über die zweite zur dritten kommt? Etwa der Grundsatz, den Schüler nicht zu verwirren, der nur amo, amas, amat kennt? Ueber die Weise, seine Selbstständigkeit darin zu zeigen, daß man nicht אב als Beispiel wählt, sondern irgend ein beliebiges anderes, muß ich wohl schweigen, da es weit und breit für unnöthig gilt, sich um die Sylbenabtheilung der Wörter zu kümmern. Auch um den Unterschied des stat. constr. Pluralis und Dualis in den Nominibus einfachster Bildung deutlich zu machen, wären andere Beispiele besser geeignet gewesen, als die vom Verf. aufgeführten, etwa אלהים und אלהי.

Es thut mir leid, daß ich mit den Grundsätzen des Verf. nicht einverstanden sein kann, während ich seinen guten Willen und Fleiß anerkenne. Ohne seine Schuld sind die Punkte, namentlich in den Paradigmen, oft abgesprungen, — hie und da sind auch Druckfehler stehen geblieben. Dagegen kann man wohl kaum אָנְשׁב S. 371 zu diesen zählen.

Göttingen.

Lic. F. Wellhausen.

Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamt-leben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt von Dr. Theodor Keim. II. Band. Das galiläische Lehrjahr. Zürich, Verlag von Orell, Füßli u. Comp., 1871. 618 S.

Keim's Buch hat den Anklang, welchen ich ihm in der Anzeige des ersten Bandes (Jahrb. 1868, S. 515) gewünscht habe, so viel mir bekannt ist, reichlich gefunden. Jetzt liegt der zweite Band, in zwei Abtheilungen, vollständig vor, und ich darf wohl jenen Wunsch kaum wiederholen. Wenigstens ist mir selbst dieser zweite Band noch ungleich anziehender geworden, als der erste, und ich zweifle nicht, daß dieß auch Anderen so ergehen werde. Die nächste Ursache liegt wohl am Inhalte selbst. Unter allen Theilen der evangelischen Geschichte bietet wohl der hier behandelte, die galiläische Lehrwirksamkeit (von Keim etwas mißverstandsfähig „Lehrjahr“ benannt) den dankbarsten Stoff für den Historiker. Denn der

Stoff ist reich genug zu einem farbenvollen Bild, und er ist durchsichtig genug, um diesem Bilde eine Zeichnung mit annähernd festen Linien zu Grunde zu legen. Die erste Abtheilung hat Reim in seiner sententiösen Art den galiläischen Frühling benannt, dem zweiten den Titel: die galiläischen Stürme, gegeben. Es ist dieß nichts Anderes, als was ich etwas nüchterner als das frühere Wirken in Galiläa und die spätere galiläische Zeit, vor mir Hase auch noch einfacher als das angenehme Jahr des Herrn und das Jahr des Kampfes unterschieden hat, worauf auch Reim selbst verweist. Auch die weitere Theilung des Stoffes in diesen Haupttheilen bleibt immer wesentlich dieselbe. Reim hat im ersten Theil vier Abtheilungen gemacht, er behandelt darin 1. die erste Predigt, 2. die Thaten Jesu (die Wunder), 3. den Jüngerkreis (im weiteren Sinne) und Leben und Lehre in demselben, 4. die Erfolge und die Steigerung derselben durch die Apostelmission. Der zweite Theil besaßt sechs Abschnitte: 1. Kämpfe und Enttäuschungen. 2. Gesteigerte Selbstgewißheit. 3. Die letzten galiläischen Anstrengungen. 4. Die Zeichen des Unterganges. 5. Die Messiasbaldigung und das Messiaskreuz. 6. Der galiläische Abschluß. Im Großen und Ganzen ergeben sich die Linien und Abschnitte der Darstellung aus der Einheit der synoptischen Berichte mit einer gewissen zwingenden Nothwendigkeit. Dagegen kann oder muß ich mir versagen, hier anzugeben, wie Reim die einzelnen Stoffe untergebracht hat, denn darin ist allerdings Raum genug für unendliche Verschiedenheit der Auffassung, aber wir würden die Grenzen einer Anzeige damit weit überschreiten müssen. Es ist namentlich die Vertheilung des Redenstoffes an verschiedene Stufen und Zeiten, was hier als Gegenstand kritischer Ansichten oder des historischen Taktes in Frage kommt. Nur im Allgemeinen sei bemerkt, daß das Verfahren von Reim sich unter den Neuern am meisten an Rénan anschließt, nicht in den Resultaten, sondern in der Methode. Wie Rénan zerlegt er die Reden, die wir in den Synoptikern haben, und mischt sie wieder untereinander, ganz nach sachlichen Gesichtspunkten, nach welchen irgend eine Spruchgruppe oder ein Spruch eben zur Illustration irgend einer Entwicklungsstufe oder einer Situation dienlich zu sein scheint, und es begegnet uns daher wohl eine und dieselbe synoptische Rede drei-, viermal nach verschiedenen Theilen mit der Versicherung, daß diese gerade eben in diese bestimmte Zeit gehören. Gewisse Hauptunterscheidungen dieser Art sind unvermeidlich und wir haben sie alle gemacht, die wir uns an dieser Aufgabe versucht haben.

Reim hat aber besonders das mit Rénan gemein, daß die literarische Kritik oder die Unterscheidungsmerkmale in den Quellen selbst für ihn zurücktreten und daß die Detailmalerei sehr weit greift, weiter wohl, als sich mit strengen Grundsätzen des wirklichen Wissens vereinigen läßt. Ich will nicht läugnen, daß darin manches Einzelne auch eine glückliche Beleuchtung gefunden hat, aber vorherrschend bleibt doch gar oft der Gedanke, es könnte wohl so, es könnte aber ebenso gut anders sein.

Ueber den Geist und die leitenden Gesichtspunkte habe ich nach meiner Anzeige des ersten Bandes und nachdem Reim's Weise überall bekannt geworden ist, kaum etwas Neues zu sagen. Auch wußte ich über die Resultate, über die Entwicklungs Geschichte selbst, die doch immer das höchste Problem der Forschung bleibt, kaum eine wesentliche Einwendung vorzubringen, so sehr sehe ich mich damit in der Haupt Sache in Uebereinstimmung. In wichtigen Fragen, wie über den Begriff des Himmelreiches oder Gottesreiches und die Stufen oder Wendungen

in der Verkündigung desselben durch Jesus, worüber ich früher öffentliche Auseinandersetzung mit dem Verfasser hatte, sehe ich jetzt auch die Uebereinstimmung hergestellt und sehe meinen Versuch von Keim in freier und sinniger Weise weiter geführt. Ebenso wird es mit dem messianischen Bewußtsein liegen, wobei vielleicht die einzige, aber unwesentliche Differenz zwischen Keim und uns Anderen darin liegt, daß er den Namen Messias und Messiasbewußtsein etwas weiter ausdehnt, nämlich auch auf das eigentliche Selbstbewußtsein Jesu, welches ihm seinen Beruf zur Offenbarung des Vaters gibt, während wir Anderen zum Theil darunter im engeren Sinne den messianischen Beruf am Volke und in der Ausführung des Reiches verstehen. In einer anderen damit zusammenhängenden Hauptfrage, nämlich der Stellung Jesu zum Gesetze, ist der Unterschied auch wohl geringer, als ihn Keim selbst anzusehen scheint. Man vergleiche nur seine principielle Darlegung dieses Verhältnisses nach der Bergpredigt, wo er für die unbedingte und beständige Anerkennung der Gesetzesautorität durch Jesus spricht, mit späteren Gelegenheiten, wie der Rede über die Speisereinheit, und man wird leicht finden, daß jenes Princip die Entwicklung einer freieren Stellung auch nach Keim nicht ausschließt.

Gegen die Auffassung der Heilungen und der Wunder überhaupt habe ich, so weit es sich um die allgemeinen Grundlagen, namentlich die Macht des Geistes auf diesem Gebiete, handelt, ebenso wenig zu erinnern. Auch ist es gewiß verdienstlich, daß Keim Alles auch hier recht anschaulich zu machen sucht. Aber eben diese Ausführung im Einzelnen ruft doch einige Bedenken hervor. Keim's Verfahren dabei ist im Wesentlichen dieß, daß er die Heilungen, so weit es möglich ist, auf die natürliche Erklärung, den Einfluß des Geistes auf den Körper, zurückführt; wo dieß aber sich nicht weiter thun läßt, schlägt er dann den Weg der Erklärung durch Sage oder Mythos ein. Die natürliche Erklärung tritt nun allerdings hier so maßvoll und wie wir auch sagen dürfen, geistvoll auf, daß sie sich von älteren Versuchen vortheilhaft genug unterscheidet. Aber sie ist eben in der concreten Durchführung dennoch immer gleich precär. Denn sie muß sich auf lauter solche Züge stützen, welche der Erzähler in anderem Sinne gibt, und deren Verwendung zu diesem Zwecke in ihrem Rechte höchst zweifelhaft bleibt. Sie beeinträchtigt aber offenbar stets dasjenige Factum, welches geschichtlich als das gewisseste angesehen werden muß, nämlich den Glauben der Berichterstatter, und wie wir wohl hinzusetzen dürfen, der Zeitgenossen an das Wunder. In diesem Glauben hat es bestanden, wir können von unserem Standpunkte sagen, daß es nur in diesem Glauben bestanden habe. Aber was diesem Glauben von äußerer Thatsache zu Grunde lag, das wissen wir im Einzelnen nicht. Eben daher ist auch die Unterscheidung der Wunder in solche Classen, bei deren einer der natürliche Vorgang nachgewiesen werden kann, bei der anderen aber die Dichtung als Quelle angenommen werden muß, nicht haltbar. Geben wir den Canon für die letztere Classe zu, wer und was bürgt uns denn dafür, daß bei der ersten Classe eine reine Thatsache vorliegt? Das Speisungswunder ist gerade so bezeugt wie die Heilung der Schwiegermutter des Petrus; unsere Zeugen haben mit der letzteren ganz ebenso ein Wunder berichten wollen, als mit dem ersteren. Wir stehen daher hier wie dort ganz auf demselben Grund oder Ungrund im historischen Sinne. Von Gewaltthaten ist überdieß die natürliche Erklärung auch bei dieser vorsichtigen Anwendung so wenig frei geblieben wie sonst, wie sich zum Beispiel

beim Ausfälligen zeigt, wobei Reim keine Heilung, sondern nur eine Gesunderklärung nach vielen Vorgängern annimmt. Was wir historisch stehen lassen müssen, ist bei dieser Wunderklasse nur die Thatsache, daß viele Krankenheilungen Jesu zugeschrieben wurden und daß daher in denselben ein Zweig seiner Thätigkeit vorliegt, daß er also ohne Zweifel ebenso selbst daran geglaubt hat, als Andere.

Die kritischen Ansichten Reim's über die Synoptiker sind ebenfalls bekannt und vielfach besprochen. Er hat sich gleich bleibend fast durchaus das Matthäusevangelium zu Grunde gelegt. Auch in diesem Stücke ist die Durchführung im Einzelnen seinem Zwecke wohl nicht immer förderlich gewesen. So hat er doch von Lukas so Manches angenommen, was neben dem sonst verwerfenden Urtheile nach dieser Seite kaum einen Raum finden kann. Das Markusevangelium verfolgt er förmlich in peinlicher Weise und schadet sich offenbar selbst, indem er die sehr verschiedenen Elemente desselben in gleicher Verdammniß durcheinander wirft. Sieht man diese neueste Apologie der Matthäusrelation als der überall im Einzelnen allein glaubwürdigen und vergleicht man damit z. B., wie Scholten so ziemlich das Gegentheil ebenso sicher behauptet, so kann sich doch dem halbwegs unbefangenen Beobachter nur bestätigen, daß es Zeit wäre, dieses veraltete und so ganz zweifelhafte Verfahren endlich aufzugeben und die literarische Kritik im höheren Stile anzuwenden. Reim hat auch hier wieder ganz besonderen Nachdruck darauf gelegt, daß Matthäus allein die spätere Zeit, nämlich nach dem Tode des Täufers und den Anschlägen des Antipas gegen Jesus, allein richtig zeichne als eine Zeit der Flucht Jesu und mehrerer in diesem Sinne von ihm unternommenen Reisen, und hat dieß ausführlich zu beweisen gesucht, indem er diese Reisen nach Matthäus beschreiben will und dabei behauptet, der eigentliche Charakter derselben wie die Ordnung der Begebenheiten sei bei Markus gänzlich verwischt. Ich kann darüber nur wiederholen, was ich schon in der Anzeige von 1868 gesagt habe, und glaube, daß Jedermann diesen Versuch leicht als einen gänzlich verfehlten erkennen wird. Was soll man überhaupt von einer solchen authentischen Matthäusrelation an diesem Orte denken, wenn doch zugestanden wird, daß die hervorragendsten Stücke derselben, die Speisungswunder, mythischen Charakters sind? was von der klaren Vorstellung und Zusammenstellung dieses Berichtstatters, wenn der sie vertheidigende Kritiker als eine dieser Fluchtreisen die Reise nach Gadara einschreibt, welche der Evangelist so weit von diesem ganzen Zusammenhange entfernt hat? Auch hier ist offenbar das peinliche Gezänke über die Vorzüge des einen oder des anderen Evangeliums ganz nutzlos. Eine Förderung unserer Einsicht kann vielmehr nur durch eine ganz andere längst geübte Betrachtung kommen, welche nicht den Evangelisten, sondern die Erzählungsstücke und Gruppen in Betracht zieht, die derselbe verwendet hat. Der letzte Grund für das Verfahren unseres Verfassers liegt eben auch hier wohl darin, daß er doch eigentlich mehr wissen und sicherer erzählen will, als wir durch unsere Quellen berechtigt sind. Eine solche Erzählung im strengeren Sinne hat dann freilich nur die eine Wahl, nämlich sich eben einem der Evangelisten, wie er dasteht, so weit als es irgend möglich ist, anzuvertrauen.

Daß das vierte Evangelium dabei ganz ausgeschlossen wird, hängt ebenfalls mit diesem Verfahren, wenigstens zum Theile, zusammen. Sobald wir die geschichtlichen Data, welche sich aus der Ueberlieferung dieses Evangeliums entnehmen lassen, in Betracht ziehen, müssen wir entweder in die ausgetretenen Wege einer unmöglichen Harmonistik zurückgehen, oder wir müssen uns auf eine bescheidenere

Aufgabe beschränken, das heißt bis auf einen gewissen Grad auf das Erzählen verzichten und uns auf vergleichende Kritik zurückziehen, dabei aber eben auch zugeben, daß der Körper der ganzen synoptischen Darstellung in allen ihren Gewährsmännern selbst kein sicherer ist und uns ebenfalls nur historische Elemente darbietet. Die Kritik, welche der Verfasser an einzelnen hervorragenden Stücken der johanneischen Geschichte geübt hat, können wir dabei vielfach zugeben, aber eine unbefangene Würdigung der ganzen Quelle in ihrer Eigenart ist damit nicht abgethan.

So weit Reim's Arbeit bis jetzt vorliegt, ist nicht zu sagen, daß sie die Forschung wesentlich durch neue Wege und neue Ergebnisse bereichert hat. Und es soll das gesagt sein, ohne ihm irgendwie zu nahe treten zu wollen. Wie viel ist in dieser Richtung jetzt überhaupt noch zu thun möglich? Es ist genug, daß der Erwerb der neueren Arbeiten hier so umfassend gelehrt, mit so vollständiger Beherrschung des Stoffes, mit so liebender Verwerthung des Einzelnen, auch des Kleinen, zusammengefaßt und wieder selbstständig verarbeitet wird. Dabei ist übrigens ein großer Vorzug unstreitig hervorzuheben, den nicht alle neueren Arbeiten — auch von den besseren gilt dieß — mit ihm theilen. Reim hat nicht umsonst auf den Titel gesetzt: in Verketzung mit dem Gesamtleben seines Volkes. Zunächst hat ihm dieß den Anlaß gegeben zu den zahlreichsten höchst dankenswerthen Illustrationen durch überall eingestreute Excurse über jüdisches Wesen und Lehren, Zeitgeschichte, Geographie, und er hat auch im Malen der Landschaft und der Gesellschaft Aehnliches wie Renan, ja vielfach noch mehr geleistet. Wichtiger aber ist, daß er das Wesen und die Geschichte Jesu nicht nach allgemein menschlichen oder gar nur modernen Kategorien, sondern durchaus nach den geschichtlichen Voraussetzungen und der geschichtlichen Lage beurtheilt und diesen Gesichtspunkt nie verläugnet hat. Was man auch über Jesu Person denken mag, so gilt es, geschichtlich ihn als Menschen zu begreifen, aber nicht als weltgeschichtlichen Menschen im Allgemeinen, sondern wenn wir ihn als Menschen haben wollen, so müssen wir ihn auch — so mißverständlich, dieses lauten mag — als Juden erkennen. Die allergrößten Schwierigkeiten, die sonst immer ein Räthsel und eine Verführung zur gewaltsamen Exegese bleiben, wie sein Gerechtigkeitsbegriff, sein Messiasbewußtsein, seine Parusieerwartung, werden nur so verstanden, so aber lösen sie sich auch wie von selbst. Wie die Sachen auch heute noch in unserer Literatur stehen, läßt sich kaum eine größere Anerkennung als diese für unser Werk aussprechen.

Freilich in der rednerischen Ausführung mischen sich gerade bei Reim vielfach Vergleichen und Anklänge an das Alltagsleben auch der Gegenwart, manchmal selbst etwas spießbürgerliche Gesichtspunkte ein. Aber gerade damit kommen wir noch auf einen Hauptpunkt. Die epochemachende Bedeutung des Buches liegt nicht nur in der gelehrten Zusammenfassung und Revision, sondern vor Allem auch darin, daß er, was wir jetzt als wissenschaftliche geschichtliche Erkenntniß ansehen dürfen, ausmünzt in alle Sorten, auch in die kleine Münze zum täglichen Gebrauch. Seine Darstellung bleibt sententiös, geistreich, sie häuft wohl zu viel die sinnigen und sinnvollen Worte, sie nähert sich mit einem Worte gar oft der Erbauungsschrift, der Predigt, andererseits dem essay. Aber sie zeigt darin eine ganz allgemeine Gabe der edlen und großartigen Popularität. Bei aller Breite, auch vielen Wiederholungen, hie und da einer gewissen wenigstens scheinbaren Unbestimmtheit durch Vermittelung oder Zusammenfassung verschiedener Ansichten fesselt sie den Leser unwiderstehlich und weiß auch Demjenigen, welchem diese Dinge ferner

stehen, Alles so anschaulich zu machen, daß er Sinn und Absicht unserer Forschung verstehen kann. Und wenn ich von einer Annäherung an den Ton der Predigt spreche, so gilt dieß doch nur im besten Sinne. Es trägt dazu fortwährend am meisten bei die Liebe zur Sache und die volle Begeisterung für den heiligen Gegenstand, welche doch in keinem Punkte den Charakter der freien Untersuchung und reinen Forschung beeinträchtigt und gerade darum ihre Macht ausüben kann, weil sie nie das böse Gewissen falscher Mittel an sich trägt.

Tübingen.

E. Weizsäcker.

Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprung. Eine kritische Untersuchung von E. Wittichen. Elberfeld, Verlag von R. F. Friderichs. 1869. VI und 113 S.

Diese kurze, aber inhaltvolle kritische Arbeit über die so viel erörterte Frage zeichnet sich vor einer Menge von anderen dadurch aus, daß sie nicht nur das Für oder Wider der Authentie und des historischen Werthes des Evangeliums zu belegen, sondern daß sie dasselbe, wie es sich gibt, zu erklären und Art und Anlaß seines Ursprungs wirklich zu erforschen sucht. Die gedrängte, auf das Ornament vieler Anführungen verzichtende Darstellung zeigt für jeden Kenner die ausgedehnte Bekanntschaft mit der Literatur und die eingehende Prüfung der Sache, und die Schrift darf ohne Zweifel in die erste Reihe ähnlicher Arbeiten gestellt werden. Der Verfasser glaubt, daß man nicht von den äußeren Zeugnissen, sondern von der Beschaffenheit des Inhaltes ausgehen müsse, um einen festen Grund zu gewinnen, und seine Untersuchung enthält daher die folgenden Abschnitte: 1. der nationale Charakter des Evangeliums; 2. das Verhältniß des Evangeliums zur Geschichte und zur synoptischen Ueberlieferung; 3. der theologische Charakter des Evangeliums; 4. der Verfasser des Evangeliums. Die beiden ersten Abschnitte geben im Wesentlichen die Summe der Beobachtungen, welche sich einer unbefangenen Kritik ergeben haben, so jedoch, daß sich überall die ganz selbstständige Durcharbeitung des Stoffes von Seiten des Verfassers geltend macht. Es sind daher zwei Hauptresultate, welche derselbe in seiner Weise bestätigt, nämlich auf der einen Seite, daß das Evangelium nach Sprache, Denkart und insbesondere der Auffassung des Verhältnisses von Christenthum und Judenthum mit allen Fäden in die erste Periode des Christenthums, die urchristliche oder apostolische Zeit, hineinreicht. Auf der anderen Seite, daß der historische Stoff seiner Schrift von ihm reichlich und frei verarbeitet, weiter geführt und durch eigene Bildung ergänzt, und daher die Schrift vielmehr als eine didaktische denn als eine historische zu bezeichnen ist. Ueber so vieles Einzelne man hierbei verschiedener Ansicht sein kann, so kann dieß doch an dem Schlussergebniß nach beiden Richtungen nicht viel ändern. Wir dürfen insbesondere darauf aufmerksam machen, wie der Verfasser in gelungener Weise den großen Unterschied der ethischen Auffassung des Christenthums im vierten Evangelium einerseits und bei den Männern der nachapostolischen Zeit andererseits zeigt. Ebenso, wie er in seinen Andeutungen zeigt, daß der Evangelist zwar ebenso wie Paulus, nur in anderer und fortgeschrittener Weise eben in den Fragen des ersten Christenthums gefangen ist, daß er aber andererseits im Unterschiede von diesem Apostel auf die ältesten urapostolischen Anschauungen zurück-

greift und in denselben wurzelt. Einer der zweifelhaftesten Punkte unter seinen Sätzen wird aber der sein, daß die Logos-Idee des Verfassers außerhalb jeden alexandrinischen Zusammenhangs stehe. Denn dieß ist gewiß damit noch nicht bewiesen, daß diese Idee hier in anderer Ausprägung als bei Philo auftritt. Der Verfasser glaubt nun auf Grund dieser kritischen Betrachtungen gerade an der Abkunft des Evangeliums von dem Apostel Johannes festhalten zu können, und zur besonderen Stütze dient ihm hierbei die im dritten Abschnitte gegebene Untersuchung über den Zweck des Evangeliums. Dieser ist allerdings zunächst der theologische Satz seines Glaubens über die Person Christi, aber wesentlich bedingt durch eine polemische Beziehung, welche sich dem Verfasser durch Verbindung der Gedanken des Evangeliums mit der Polemik des ersten johanneischen Briefes ergibt. Hiernach wäre die bekämpfte Ansicht die essenische Lehre in christlicher Anwendung, mit dem Hauptpunkte der Unterscheidung Jesu und eines allgemeinen, in der Geschichte mehrfach erschienenen göttlichen Offenbarungsprinzips. Wir begnügen uns, darauf hinzuweisen, daß die geschichtlichen Zeugnisse für diese Lehre jedenfalls zu spät sind, um eine sichere Grundlage für die Abfassung in der von dem Verfasser angenommenen frühen Zeit, bald nach der Zerstörung Jerusalems, abzugeben. Ebenso können wir das Bedenken nicht zurückhalten, ob es dem Verfasser gelungen sei, die aus der freien Behandlung der Geschichte seitens des Evangelisten sich ergebenden Einwendungen gegen die directe, unvermittelte Herkunft von einem Ur-apostel zu zerstreuen. In Beziehung auf die im letzten Abschnitte aufgeführten Zeugen für das Evangelium sei noch bemerkt, daß der Barnabasbrief als solcher wohl nicht gelten kann, wie neulich auch Holzmann gezeigt hat, und daß eine Benutzung des Anhangs des Evangeliums durch den zweiten Petrusbrief ebenfalls kaum erwiesen sein dürfte.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi von Wilhelm Pressel, Pfarrer in Wankheim bei Tübingen. Gotha, Gustav Schöfmann, 1870. XII und 454. S.

Nach der Vorrede ist der vorliegende Commentar wegen einiger theologischer Differenzen noch im Manuscripte „durch schwere Anfechtung“ gegangen, und „der Weg schien sich ihm zu versperren“. Man habe weder die Zuweisung der zweiten Hälfte des Sacharja an einen vorexilischen Verfasser noch die zeitgeschichtliche Auffassung einiger für messianisch geltender Stellen gelten lassen können. Für welches Unternehmen der Commentar bestimmt war, ist unschwer zu errathen, da auf eine Uebersetzung regelmäßig exegetische Erläuterungen, theologische Grundgedanken, homiletische Andeutungen folgen. So tiefen Respect der Verf. auch vor dem Bibelworte zeigen, so wahre religiöse Gedanken er auch eruiiren mag, sein Werk ward der Tradition zu Liebe verworfen, trotzdem daß auch andere Arbeiter von alttestamentlichen Büchern (z. B. Zöckler im Daniel, Moll hinsichtlich der Psalmen-Ueberschriften), wenn auch gar leise, von der Ueberlieferung abweichen. Freilich kommen heherzigenswerthe scharfe Apostrophen vor, z. B. S. 287: „Es giebt eine theologische Richtung, welche für die Weissagungen gar nicht nach einer geschichtlichen Veranlassung fragt und Diejenigen, welche den Nachweis lokaler und temporärer Veranlassungen fordern, frischweg als Rationalisten bezeichnet, — es fragt sich nur, auf welcher Seite mehr Hochachtung vor dem Worte Gottes und weniger Zwang gegen dasselbe, weniger eigenmächtige ratio ist.“ Auch sonst

führt der Verfasser manchen Schlag gegen die Phantastik des geschichtslosen Symbolismus, der im Grunde das alte Unwesen der Allegoristik erneuert. Vgl. S. 124, was er gegen „Rationalismus“ und gegen „Mysticismus“ redet. Daß jedoch der Verf. mit der zeitgeschichtlichen Deutung keineswegs in's Extrem geht, zeigt z. B. S. 181, wo er den „Einen Tag“ Sach. 3, 9 auf „den Todestag Jesu Christi“ deutet, daß er in Sach. 9, 13 (S. 291 f.) Savaan nicht nur als nationale, sondern als „culturgegeschichtliche Bezeichnung“ faßt und demnach hier „nicht nur das erste Zeugniß von dem Aufeinandertreffen der beiden größten Cultur-mächte des Alterthums, des Jehovadienstes und der griechischen Kunst und Weisheit, sondern die herrliche Weissagung von dem Siege, welchen das Evangelium über die griechische Welt erringen sollte und errungen hat“, findet — Eintragungen, denen eine besonnene Exegese doch wohl den Stempel wissenschaftlichen Ergebnisses ent-schieden versagen muß.

Die sog. theologischen Grundgedanken und die homiletischen Andeutungen enthalten manches Gute und Beherzigenswerthe und verrathen sinnige Meditation und Gewandtheit in geistlicher Ideenverknüpfung. Unser Interesse haftet mehr auf der kritischen und exegetischen Seite. In der Einleitung bespricht der Verf. die Zeitumstände der nachexilischen Propheten. Dabei nimmt er auffallender Weise keine Rücksicht auf die wichtige Forschung von Eberhard Schrader „über die Dauer des zweiten Tempelbaues“ (Theologische Studien und Kritiken, 1867, S. 460 ff.), der da zeigt, daß von einem Beginne des Tempelbaues unter Cyrus, schon im zweiten Jahre der Rückkehr, sowie von einem Vorgehenbleiben des Baues bis zum zweiten Jahre des Darius nur in solchen Abschnitten zu lesen ist, in denen der Chroniker nicht seinen Quellen, sondern seinen freien Conceptionen folgte. Er macht darauf aufmerksam, daß gerade die Propheten Haggai und Sacharja sich durchaus so ausdrücken, als ob der Bau erst im zweiten Jahre des Darius überhaupt unternommen sei, daß Haggai 2, 18 sogar ausdrücklich als den Tag der Gründung den 24sten des 9. Monats des 2. Jahres des Darius angebe. — Ferner möchte unser Verf. gern die Sprache der Propheten stark heraufstreichen, ohne daß er ihre Mängel völlig läugnen kann; darum faßt er sie mehr als Eigenthümlichkeiten und macht Sacharja zum Schüler Ezechiel's. In Maleachi findet er auch die Anfänge schulmäßigen Vortrages, schreibt aber diese Observation sonderbarer Weise Keil zu, der sie doch nur von Ewald entlehnt hat. Ueber den Widerspruch, daß unser Sacharja hier als „Sohn Berechja's, des Sohnes von Iddo“, dagegen in den historischen Schriften nur als „Sohn Iddo's“ erscheint, verliert er kein Wort, schlechtweg Iddo in bekannter Manier zum Großvater stempelnd, während er doch sehr geneigt ist, den zweiten Theil jenem Sacharja, dem Sohne des Berechja und Zeitgenossen des Jesaja, zuzuweisen. Er gibt eine eingehende Geschichte der kritischen Frage, die bekanntlich schon seit 1653 ventilirt wird, verwirft mit Recht die Einwände gegen den vorexilischen Ursprung von Sach. 9—12 aus der Geschichte des Kanons (über die wir aus biblischen Quellen überaus wenig wüßten) und entscheidet sich mit Rosenmüller und Herzfeld für Einen Verfasser des achten Jahrhunderts. Gleichwohl deutet er die drei letzten Kapitel auch auf die Zeit des Jesaja und das Ende des jüdischen Reiches, so daß wir keine ausgiebigen Instanzen haben entdecken können, aus denen diese Schlußkapitel dem Ende des siebenten Jahrhunderts (was bekanntlich die übereinstimmende Ansicht der neueren Kritik ist) abgesprochen werden müßten.

Die Exegese des Einzelnen folgt, dem ursprünglichen Plane des Bibelwerks gemäß, nicht genau dem Texte, sondern gibt nur „Erläuterungen“. Gewiß ist zu loben, daß der Verfasser hier als Anwalt mancher mit Unrecht in den Hintergrund geschobenen Ansicht auftritt. So müssen wir der Deutung von Hadrach (Sach. 9, 1) auf eine Stadt oder Landschaft in der Nähe von Damascus (nach dem Zeugnisse des Damasceners Rabbi Jose (S. 266 ff.) reichlich so viel Gewicht beilegen, wenn nicht mehr, als den Vermuthungen, es sei eine Gottheit oder ein König gewesen, mag auch seine Identification des fraglichen Wortes mit Tadmor (S. 269) eben nur den Werth einer hingeworfenen Vermuthung besitzen. Sicherlich ist zu billigen, daß sich der Verfasser gegen Uebermaaß symbolischer Deutungen bei den Visionen des Sacharja sträubt. So faßt er das Myrthenthal (Sach. 1, 8) als eines der Thäler bei Jerusalem, wo die die Feuchtigkeith liebenden Myrthen wuchsen (S. 132). Sehr klar deckt er den Unfug mit den verschiedenfarbigen Rossen auf, die man denen in der Apokalypse absichtlich gleich machte, um die Farben symbolisch deuten zu können. Ist seine eigene Deutung von פָּרָוּ: „feinhaarig, feinbehaart“ immerhin erwägungswerth, so dürfte die Beziehung von אֲדָמָה auf die „feurige“, herrliche Erscheinung, das Hereinbrechen des himmlischen Lichtes in die irdische Nacht“, minder Beifall finden, da אֲדָמָה als spezifische Feuerfarbe nicht zu erweisen ist. Nimmt man Rücksicht auf den ganzen Gesichtskreis, in welchem der Verfasser augenscheinlich zu Hause ist, so ist es viel, daß er die gänzliche Nichtigkeit des bekannten Streites über den Jehovahengel (ob derselbe der Sohn Gottes, der λόγος ᾧσαρκος, oder der Erzengel Michael oder ein „geschaffener“ Engel niederer Art sei) wenigstens in Bezug auf unsere Stelle durchschaut: „wir wissen es nicht“, sagt er S. 138, „da der Prophet zur Entscheidung jener Frage gar kein Mittel darbietet.“ Dagegen wird die Beziehung der vier Schmiede auf die vier Weltgegenden (S. 148) „ein ganz vager Nothbehelf“ genannt: dieselben sollen gewesen sein Nebukadnezar gegen Assur(?), Cyrus gegen die Chaldäer, Kambyses gegen die Aegypter, Alexander gegen Persien — eine Detaildeutung, die ganz im alten apokalyptischen Fahrwasser einhertreibt. Wir müßten fordern, daß der Prophet in diesem Falle die vier Schmiede als nach einander auftretend und den letzten als noch zukünftig aufführe. Warum er aber schon die Zerstörung des persischen Weltreiches vorhersagen sollte, ist nicht abzusehen, da Juda ja eben von dort her mächtige Freundschaft erfahren hatte und hier noch keineswegs, wie bei Daniel, Gottesreich und Weltreich schroff sich gegenüberstehen. Diese religiöse Anschauung schon in Sacharja zu übertragen, ist anachronistisch; denn es hieße sehr Verschiedenartiges confundiren, wollte man die Art, wie die Beziehung Israels zu den Völkern bei den früheren Propheten gedacht wird, ohne Weiteres in das religiöse Geschichtsschema des Danielbuches übertragen. Freilich gehört unser Verfasser der judaisirenden Richtung an, welche noch auf die Erfüllung eines bedeutenden Theiles der alttestamentlichen Weissagungen hofft, und für den die trefflichen Aufsätze von Bertheau über diesen Gegenstand (vergl. Jahrb. IV und V) umsonst geschrieben sind. Gar sonderbar ist es bei dem guten Tacte, den der Verfasser überwiegend verräth, daß er אֲרָמָה mit „Last“ übersetzen will, da doch gerade aus Jer. 23, 33 ff. hervorgeht, daß diese Bedeutung ein von den Gegnern des Propheten erfundenes, von demselben stark gerügtes Wortspiel involvirt. Was er ferner S. 134 über den Satan sagt (derselbe soll erst nach und nach so gar böse ge-

worden sein), verräth nicht nur ein bedenkliches Streben nach Harmonistik, die deutlich vorhandene Unterschiede gern übertüncht, sondern auch einen Hang zu Dogmatisirung, ja zur Mythenbildung, der wahrscheinlich mit dem sogenannten „biblischen Realismus“ zusammenhängen soll, der bekanntlich die Geschichte religiöser Vorstellungen sans phrase in übernatürliche Vorgänge umzusetzen liebt. Bemerkenswerth wäre noch die Deutung der drei Hirten Sach. 11, 8 auf den König Pefach, seinen Oberpriester und seinen Hofpropheten, die, wie uns der Verfasser versichert, bei dem Aufstande Hosea's „in Einem Monate“ umkamen, ferner die Deutung (11, 13) von רצח durch „Spalt des Gotteskastens“ und des Stabes חבלים (wobei er die Vocale ändert) in „Erbtheil“; endlich soll Sach. 14, 12 ff. dem Bilde des künftigen Gotteskampfes die Anschauung zu Grunde liegen, welche dem Propheten das Schicksal des Sanherib'schen Heeres darbot (S. 361). frappant ist die Deutung „der Klage um den Eingebornen“ (Sach. 12, 10. 11) auf die Klage der Mutter des Sifera nach Richter 5, 28 (wo übrigens von „Klage“ nichts steht), wozu denn doch V. 12 gar übel passen würde. Noch manches Andere würde hier zu erwähnen sein; indeß hat bereits der Umfang unserer Anzeige den wissenschaftlichen Werth der Leistung zu weit überschritten, als daß wir noch näher darauf eingehen könnten. Die vielen richtigen Gesichtspunkte haben sich noch nicht zu dem Ganzen einer gesunden Methode consolidirt.

Jena. E. Diestel.

Historische Theologie.

Erklärung des Barnabasbriefes. Ein Anhang zu de Wette's exegetischem Handbuch zum Neuen Testament. Von J. G. Müller, der Philosophie und Theologie Doctor, der Theologie ordentl. Prof. in Basel. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1869, IV und 395 S.

Die Jahrbücher haben die Aufmerksamkeit schon auf den Müller'schen Commentar zum Barnabasbriefe gelenkt durch die Abhandlung R. Wieseler's über den Ursprung und Verfasser des Briefes im vierten Heft 1870, welche besonders Bezug auf denselben genommen hat. Es ist eine Anerkennung des Verdienstes desselben, wenn wir in der Reihenfolge der Bücheranzeigen noch einmal auf ihn zurückkommen. Der Gedanke, einen solchen Commentar zu der seit der Entdeckung des Sinaiticus aufs Neue in ihrer ganzen Wichtigkeit erkannten Schrift zu schreiben, war sicher im gegenwärtigen Augenblicke ein glücklicher, und ebenso kann man es nur billigen, daß der Verfasser sich mit demselben an die Form des kurzgefaßten exegetischen Handbuches angeschlossen hat. Denn gerade jetzt war eine solche Bearbeitung am Plage, welche vor Allem durch möglichst vollständige Sammlung der Hilfsmittel den Leser zur leichten eigenen Orientirung in den Stand setzte und zum Handgebrauch den größeren Theil der bisherigen Literatur ersetzte. Dieß ist denn auch hier in der erwünschtesten Weise geschehen. Doch hätte wohl die Kürze gewonnen und das Verständniß nicht verloren, wenn mit etwas größerer Enthaltung die gelegentlichen Bemerkungen und Anziehungen ausgehieben und nur das, was wirklich zur Sache gehört, gegeben worden wäre. So fördert es gewiß nicht den Einblick in die betreffende Stelle des Barnabasbriefes, wenn S. 64 bemerkt wird, daß auch Schiller die Dreizahl in den inhalt-

schweren Worten des Glaubens und den bedeutungsschweren des Wahnes hervorhebe. Ebenso wenig gehört es zur Erklärung der Schrift des christlichen Alterthums, daß Thiersch (Kirche im apostolischen Zeitalter) die alten Reinigungsgesetze (der Juden) sich auf das Verhalten gegen Menschen beziehen lasse, S. 235. Neben diesen entbehrlichen Bemerkungen, welche sich zahlreich genug vorfinden und dem Buche eine gewisse behagliche, aber im Allgemeinen nicht förderliche Breite geben, findet sich dann auch noch eine große Zahl von solchen Anmerkungen, die wenigstens viel zu weit für den Zweck ausholen. Es ist gewiß nicht in der Aufgabe einer Erklärung des Barnabasbriefes, deswegen, weil diese Schrift die alttestamentlichen Speisegebote allegorisiert, nun auch sich hier über den wahren Ursprung dieser Speisegebote auszulassen, oder weil er in ähnlicher Weise von der Beschneidung handelt, um auch den Ursprung und ursprünglichen Sinn der Beschneidung zu erörtern. Ziehen wir aber dieses Ueberflüssige ab, so dürfen wir die Anerkennung nicht vorenthalten, daß nicht nur das Nothwendige und Angemessene in großer Reichhaltigkeit geboten ist, sondern auch die eigene Entscheidung des Verfassers in der Erklärung mit vieler Umsicht und Unbefangtheit getroffen wird. Und in der Hauptsache wird man daher nicht anders urtheilen können, als daß das Buch dem Zwecke, für welchen es verfaßt ist, recht gut entspricht und die allgemeinere Verbreitung der Kenntniß seines Gegenstandes zu fördern geeignet ist. — Der Verfasser hat es für gut gefunden, den Text des Briefes selbst voranzustellen, was ebenfalls nur zu loben ist. Vielleicht wäre es noch besser gewesen, diesen Text selbst mit den erforderlichen kritischen Noten zu versehen, als daß diese erst später mit dem Commentar nachfolgen, um so mehr, als er bei der Herstellung des Textes den inneren Gründen und selbst der Conjectur ein ansehnliches Recht einräumt. Es hängt dieß zum Theil damit zusammen, daß er unter den Textquellen keiner einen ganz entschiedenen Vorzug gibt. Namentlich hat er keine ganz bestimmte Ansicht über die alte lateinische Uebersetzung ausgesprochen, deren Werth dem hohen Alter nach er zwar anerkennt aber wegen der vielen nach seiner Ansicht absichtlichen Verkürzungen doch ansehnlich beschränken will. Zusammenhängender Abdruck der versio wäre wohl erwünscht gewesen. Sehr großes Gewicht legt er dem Sinaiticus bei und hat dasselbe noch dadurch erhöht, daß er auf Grund desselben geradezu den Codex Pampbili als Textesquelle für unseren Brief anführt. Aber wenn auch die bekannte Unterschrift an den Büchern Esther und Esra — über deren Auslegung zu reden, hier nicht der Ort ist — von der Correctur des Codex nach dem Codex Pampbili gedeutet werden darf, so ist doch der Beweis nicht zu liefern, daß der Corrector nach derselben Quelle überall, also auch in unserem Briefe, corrigirt habe, im Gegentheile ist dieß gerade durch jene Anmerkung auf das bestimmteste beschränkt, und wir werden daher unter die Textesquellen des Barnabasbriefes vorderhand einen Codex Pampbili nicht zählen dürfen. Ueber den Text selbst werden die Ansichten sich erst allmählich feststellen, der Verfasser hat jedenfalls einen recht schätzenswerthen Beitrag dazu gegeben. Zu bedauern aber ist, daß der Druck seines Textes sehr reich an Fehlern ist und namentlich falscher Accentsatz zahlreich auf jeder Seite das Auge verlegt. — Die Einleitung, welche dem Commentar vorausgeht, handelt 1) von der Gattung des Briefes, 2) von Zweck, Inhalt und Eintheilung, 3) von den Lesern, 4) vom Verfasser und der Abfassungszeit, 5) von Textquellen und Ausgaben. Unter der Frage

über die Gattung des Briefes ist das Verhältniß zu den neutestamentlichen Schriften erörtert, die Kategorie des Deuterokanonischen abgelehnt und auf den Titel der apostolischen Väter zurückgegangen. Den Zweck findet der Verfasser in der Bekämpfung der judenchristlichen Forderungen durch das richtige, d. h. allegorische, Verständniß des Alten Testaments. Es ist ihm deswegen auch der praktische Theil von C. 18 an ein bloßer Nachtrag. Der Brief selbst zerfällt in die zwei Theile: a. 2—6 Beweis, daß der alte Cultus ungiltig, der neue Bund allein giltig ist, b. 7—16, daß der neue Bund im alten typisch vorgebildet ist. Daran schließt sich der sittliche Zweck des Briefes, woneben aber der Verfasser auch noch die Bestreitung gnostischer Richtungen, Libertinismus und Doketismus, annimmt. Ueber den Wohnort der Leser wird etwas Bestimmtes nicht vermuthet, dagegen die Gemeinde ihrem religiösen Ursprung noch als eine zusammengesezte (Heiden und Juden) angenommen. Als Verfasser wird Barnabas entschieden abgelehnt und zwar schon um der Abfassungszeit willen, welche in das Jahr 119 gesetzt wird. Aus diesen kurzen Angaben erhellt schon von selbst die besonnene Art, mit welcher der Verfasser in Erledigung dieser schwierigen Fragen vorgeht und sich auch da, wo die sicheren Haltpunkte fehlen, der Vermuthungen enthält. Was etwa zu vermiffen ist, wäre eine nähere Einweisung des Briefes in den ganzen geschichtlichen Zusammenhang des Urchristenthums, welchem er angehört; denn die kurzen und ziemlich allgemeinen Bemerkungen über das Verhältniß zur kanonischen Literatur können hiefür nicht wohl genügen, und die Annahme so mannigfaltiger polemischer Zwecke, wie gegen judaistische Forderungen, gegen heidnische Neigungen auf sittlichem Gebiete, aber auch gegen Libertinismus und Doketismus der Gnosis, trägt eher dazu bei, die geschichtliche Stellung unsicher zu machen, als dieselbe zu erläutern. Um so mehr Gewicht hat daher die Hauptfrage nach der Zeit der Abfassung. Der Verfasser deutet mit mir das letzte Horn in C. 4 von Vespasian; dagegen versteht er den Tempelbau in C. 16 von der Hoffnung der Juden unter Hadrian. Indem er so jede der beiden Stellen nur aus sich selbst erklären will, bleibt ihm die letztere als entscheidend für die Zeit der Abfassung und er muß annehmen, daß die erstere nur in einer ferneren Beziehung zu der Zeit des Verfassers stehe, so daß dieser die Erfüllung der Weissagung unter Vespasian als den Anfang der letzten Dinge, mithin der Epoche, in welcher er selbst lebt, ansieht. Diese Auffassung von C. 4 ist möglich, was wir nicht bestreiten wollen; sie ist aber nicht wahrscheinlich. Denn C. 4 wird immer den starken Eindruck geben, daß der Verfasser auf Dinge hinweisen will, welche in seiner Gegenwart liegen und zum Verständniß der letzteren führen (*οὐρίερα οὐρ ὀγέλλετε*). Und ich gestehe, daß ich mich leichter zu einer anderen Deutung von C. 4 entschließen könnte als zu der Annahme, daß hier von Dingen die Rede sei, welche um einige Jahrzehnte hinter dem Verfasser liegen. Aber die Nothwendigkeit dieses Dilemma's leuchtet mir noch nicht ein, da ich auch nach den Ausführungen des Verfassers und bei aller Achtung vor seinen Gründen sowie nach öfter wiederholter Erwägung der Sache selbst nicht von meiner Ansicht über C. 16 abgehen kann, in jedem Falle wenigstens nicht davon, daß der Wiederaufbau des Tempels dort nicht auf Hadrian zu beziehen

¹⁾ Vgl. Tischendorf, Nov. Test. Gr. ex Sin. cod. Lips. 1865 Prolegg p. LXII.

ist. Es ist mir ganz unbegreiflich, wie der Verfasser des Briefes in diesem Zusammenhange eine solche Hoffnung anerkennend aussprechen sollte, da doch offenbar seine Absicht ist, die Nichtigkeit des materiellen Tempels durch dessen thatsächlichen definitiven Ruin zu beweisen. Entweder also muß man das *τὸν καὶ αὐτοὶ* — — *ἀποικοδομήσωσιν* auf den Bau unter den Persern beziehen, welchem nun die zweite definitive Zerstörung nachgefolgt ist, oder aber man muß mit Andern diese Stelle schon vom geistigen Tempel verstehen. Gegen das Letztere scheint mir noch immer theils das zu sprechen, daß Niemand hiebei die *ἐπηφύται* befriedigend zu erklären weiß, theils daß der Gedanke überhaupt erst später sich dem geistigen Tempel zuwendet. Aber für was man sich auch entscheide, die Beziehung auf einen Bau in Hadrians Zeit bleibt doch durch den Gedanken ganz ausgeschlossen, und es kann daher auch S. 16 nicht für die Abfassungszeit maßgebend sein. Doch auch da, wo wir von dem Verfasser des Commentars in der Ansicht abweichen, müssen wir unbedingt die Umsicht seiner Darstellung und Erörterung anerkennen, welche die Sache selbst nur fördern kann. Dieser streng sachliche Geist seiner Arbeit macht dieselbe zu einer sehr wohlthuenden Erscheinung.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. Carl Joseph Hefele, ord. öff. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Siebenter Band. Erste Abtheilung: Geschichte des Concils von Constanz. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlags-
handlung, 1869. IV und 373 S.

Vergl. die Anzeige über die fünf ersten Bände, Jahrb. 1864, S. 371 ff. über den sechsten Band 1868, S. 532 ff.

Ueber die allgemeinen Eigenschaften dieses Werkes ist aus Anlaß dieser letzten Fortsetzung desselben — die zweite Abtheilung des siebenten Bandes ist noch nicht erschienen — nichts Neues zu sagen. Unstreitig bewährt es auch in diesem Theile sein ganzes Verdienst als umsichtig und bequem angelegtes Sammelwerk, welches für den gewöhnlichen Gebrauch die größeren Quellenansammlungen ersetzen kann und in sehr nutzbringender Weise die neueren Publikationen und Einzelarbeiten registrirt. Insbesondere ist es dem Verfasser noch möglich gewesen, Palacky's Documenta M. Jo. Hus zu benutzen. Dagegen läßt sich nicht läugnen, daß sich auch die schwache Seite des ganzen Werkes fühlbarer macht, je mehr dasselbe in Zeiten, die uns näher stehen und in welchen der Stoff für eigentliche Geschichtschreibung sich häuft, fortschreitet. Wir machen eben hier auch mehr den Anspruch einer künstlerischen Geschichtschreibung und pragmatischer Darstellung und vermessen es, wenn uns der Einblick in die Motive, das lebendige Bild der Personen, das Urtheil über den Werth der Dinge nur spärlich und aphoristisch geboten und vorzugsweise nur die Reihenfolge der Begebenheiten, allerdings übersichtlich und geschickt, aber auch trocken, abgewickelt wird. Auch in anderer Rücksicht bleiben unerfüllte Wünsche, nämlich was die Beurtheilung der Quellen und den prüfenden Aufbau der Darstellung aus denselben betrifft. Die Quellen für die Geschichte des Constanzer Concils sind bekanntlich in vieler Rücksicht sehr mangelhaft und eine kritische Revision derselben ein dringendes

Bedürfniß, so daß man fast zweifeln kann, ob, bevor diese vollzogen, überhaupt neue Darstellungen sich lohnen. In der einen Rücksicht, nämlich was die Angelegenheit von Hus betrifft, sind Palacky's Documenta eine große Förderung, aber es ist durch dieselben der Untersuchung auch eine weitere umfassende Aufgabe zugewachsen, die ihrer Erledigung noch harret.

Die Geschichte des Constanzer Concils hat es vornehmlich mit drei Dingen zu thun, mit dem Schisma und der Constanzer Verfassungstheorie, mit Hus und mit dem Reformwerk. Die Darstellung des letzteren bildet wohl den magersten und am wenigsten eigenthümlichen Theil des Hefele'schen Werkes und bietet nach der trefflichen Hübler'schen Arbeit kaum etwas neues. Die Geschichte vom Verfahren des Concils mit Johann XXIII. und seinen Gegnern ist unbefangen, und insbesondere wird die Beurtheilung der Person jenes Papstes und der gegen ihn erhobenen Anklagen als eine gerechte bezeichnet werden dürfen. Denn die Angaben seiner Feinde haben ihn jedenfalls viel schlechter gemacht, als er war, und die Kataloge seiner Laster und Verbrechen haben gewiß nicht mehr geschichtlichen Werth als die Parteischriften ähnlichen Stiles gegen andere Päpste, wie Gregor VII. und Bonifacius VIII. Bleiben immerhin noch unwürdige Handlungen genug übrig, die aktenmäßig sind, so ist er damit nicht schlechter als seine Zeit, d. h. als die Mehrzahl der höchsten Würdenträger in derselben. Auffallend und nicht genügend erklärt bleibt dabei immer die Schwäche, die der vorher offenbar energische Mann eigentlich von Anfang des Concils an zeigt und die ihn dem Verfahren desselben fast widerstandslos preisgegeben hat. Das Verfahren des Concils bekommt nur einen gewissen Anstrich von Gerechtigkeit im Laufe der Dinge durch seine Unsicherheit und die kleinen Unredlichkeiten, mit welchen er sich zu helfen suchte. Hievon abgesehen, ist es kaum zu rechtfertigen oder eben doch nur als politischer Nothakt zu erklären, nicht aber als gerechtes Urtheil anzusehen. Dieß ist ungefähr der Gesichtspunkt, der die vorliegende Erzählung beherrscht, und dem jeder Unbefangene beipflichten muß. Die Constanzer Theorie von der Superiorität der allgemeinen Concilien über den Papst beurtheilt der Verfasser ganz so, wie es nach seiner Einleitung über die allgemeinen Concilien im ersten Bande zu erwarten war. Er glaubt sie nur insoweit mild beurtheilen zu sollen, als sie ein Ergebnis der Noth des Schisma's und zum Zwecke der Beseitigung desselben aufgestellt ist. Aber er verwirft sie ganz als dogmatischen Satz und läßt der Synode den Charakter einer ökumenischen nur für die Zeit, wo sie mit dem Papste Martin V. in Einigkeit handelt. Uebrigens ist er unbefangen genug, gegenüber von Hübler zuzugeben, daß die bekannte Erklärung Martins V., aus welcher man die limitirte Anerkennung der früheren Beschlüsse des Concils, d. h. die Nichtanerkennung seiner Verfassungsbeschlüsse, folgert, „in erster Linie“ sich nur auf die Falkenberg'sche Sache beziehe, er will nur festhalten, daß der Papst bei dieser Gelegenheit „zugleich“ auch eine limitirte Anerkennung der Constanzer Beschlüsse ausgesprochen habe. Das heißt aber doch mit anderen Worten, daß man eben dieß im Interesse der kirchlichen Theorie erst hinein interpretiren muß. Wie man diese Sache auch drehen und wenden mag, die Geschichte ist und bleibt stärker als die papalistische Theorie und das Constanzer Concil für die letztere immer ein Anstoß, den sie nicht hinwegzuräumen im Stande ist. Die Geschichte hat freilich auch über die Constanzer Theorie gerichtet, aber sie zeigt auch das Gegentheil von jener Stetigkeit des Papstrechtes, welche man in sie hineintragen möchte.

Am wenigsten befriedigend kann die Auffassung von Hus und seinem Proceß genannt werden. Wir können dem Verfasser die gelegentlichen unguten Seitenblicke auf die Reformation und Reformatoren übersehen; aber was Hus selbst betrifft, so sollte doch auch eine katholische Geschichtschreibung zu einem gerechteren Urtheil gelangen können. Hus war weder ein klarer Denker noch frei von gewissen Charakterschwächen. Aber die Frage ist, ob er mit Recht als Häretiker verurtheilt werden konnte, und ob gerade die Männer des Concils geeignet waren, seine Richter zu sein. Der ganze Proceß gegen ihn macht deßwegen einen so widerlichen Eindruck, weil man überall sieht, wie seine Ankläger und Richter bemüht sind, theils ihm häretische Sätze die er nicht ausgesprochen hatte, zuzuschreiben, theils seine limitirten Sätze so zu drehen, daß sie einen verwerflichen Charakter bekommen. Wie Vieles mußte man zuletzt in den Sätzen, die das Motiv der Sentenz bilden, fallen lassen und doch konnte man sich nicht enthalten, auch da noch die Verlesung der sogenannten Wiclifischer Häresien voranzuschicken und dieselben ihm mit aufzubürden! Und was soll man sagen, wenn in den ersteren Sätzen aufgeführt sind, welche der Augustinischen Gnadenlehre unfraglich zugehören? Der Verfasser hat aber nicht nur keinen Tadel hierüber, sondern er hat selbst sich noch bemüht, Häresien zu finden, wo keine sind, z. B. S. 201 durch einen äußerst künstlichen Nachweis nestorianischer Gedanken. Auch die Distinction von Hus über die Nichtigkeit der geistlichen Gewalt quantum ad meritum, nicht quoad officium, die doch nicht viel anders sagt, als die Lehre, daß der, der das officium cum peccato mortali vollzieht, dadurch selbst eine Todsünde begeht, kann wenigstens nicht durch eine Analogie mit offenbarem Cirkel, wie S. 161 abgewiesen werden. Wie sich aber der Verfasser im Proceß ganz auf die Seite von Hus' Gegnern stellt, so hat er auch nach dem Vorgange Palach's den Geleitsbruch König Sigmunds nicht anerkannt. Der Geleitsbrief läßt sich aber nicht als bloßer Reisepaß nach Constanz auffassen; er verspricht das libere redire. Darauf haben sich die böhmischen und mährischen Barone in ihrem Schreiben an den König vom 12. Mai 1415 (Doc. 553) berufen. Sigmund hat in dem Verhör vom 7. Juni zugestanden, daß man ihm einredete, er habe einem Häretiker gar keinen *salvus conductus* geben können. Er findet sich aber damit ab, daß er ihm nun Gehör verschafft habe, dagegen einen Häretiker nicht schützen wolle, das heißt: er sagt sich unter diesem Titel von der Verpflichtung los. Es gab freilich bedingte Geleitsbriefe, aber der ausgestellte gehörte nicht dazu. Daß ein unbedingter Geleitsbrief unmöglich sei, weil er gegen alle Rechtsordnung wäre (S. 227), ist eine *petitio principii*, welche die mittelalterlichen Rechtszustände verkennt. Das wahre Verhältniß ist in dem (S. 227) auch vom Verfasser nicht beanstandeten Concildecret deutlich genug angegeben. Im Uebrigen theilen wir das Bedauern des Verfassers darüber, daß man sich nicht hat entschließen können, die Originalakten über den Proceß zu veröffentlichen, und wir daher ganz auf Madenovic angewiesen sind. Wir glauben aber, daß dieß seinen guten Grund hatte und die Sache des Concils durch solche Veröffentlichung nicht besser würde.

Lübingen.

C. Weizsäcker.

Einleitung in die Augustana von Gustav Plitt, Licentiat der Theologie und Docent in Erlangen. Erste Hälfte: Geschichte der

evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage. Erlangen, A. Deichert, 1867. XIV und 554 S.

Referent gehört zu Denen, welchen, wie der Verfasser solche Urtheile selbst vorausgesehen hat, diese Geschichte der evangelischen Kirche als eine erste größere Hälfte einer Einleitung in die Augsburger Confession allerdings zu umfangreich erscheint. Es scheint ihm ein formelles Mißverhältniß, daß diese ganze Darstellung der deutschen Reformatoren lediglich als Unterlage zum geschichtlichen Verständniß der Augustana dienen soll, zumal der in Aussicht stehende zweite Theil der Einleitung, welcher die einzelnen Lehren nach der Reihenfolge der Artikel des Bekenntnisses behandeln soll, doch sehr vielfach in die geschichtliche Entwicklung seit dem Auftreten Luthers wird zurückgreifen müssen, da hierfür doch wieder die im ersten Theile gegebene Darstellung, die dem Gang der Ereignisse zu folgen hat, nicht recht genügen kann. Indessen man kann die Entschuldigung des Verfassers wohl gelten lassen, daß er keine wirklich vom Standpunkte der evangelischen Kirche (d. h. in seinem Sinne: der specifisch lutherischen Confession) geschriebene Geschichte ihrer Anfangsentwicklung aus neuerer Zeit kenne, auf die er sich einfach hätte beziehen können. Und jedenfalls kann man diesen ersten Band mit seinem Specialtitel sich als ein respectables Ganze für sich gefallen lassen. Der Standpunkt des Verfassers ist, wie gesagt, der streng confessionell lutherische, nur die lutherische, die das Gepräge Luthers selbst trägt, ist ihm die evangelische Kirche, es ist aber auch, so viel sich erkennen läßt, wirklich das ehrliche alte Lutherthum ohne moderne staatskirchliche oder hierarchische Verzierung, das in des Verfassers Seele lebt, und dessen Geburts- und Geschichte er als ein liebevoller, aber ehrlicher Anwalt aus den Quellen zur Darstellung bringt. Auch wer von einem andern Standpunkt aus einen andern Maßstab der Beurtheilung an diese Geschichte legt, anders über die Erscheinungen und ihren geschichtlichen, resp. kirchlichen Werth urtheilt, wird dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen können, daß er mit Erfolg bestrebt gewesen ist, die Quellen selbst reden zu lassen, mit denen er eine große Vertrautheit zeigt. Besonders verdienstlich erscheint es dem Referenten, daß Plitt der massenhaften populären Flugschriftenliteratur der Reformationszeit viel Aufmerksamkeit zugewendet hat, sie oft zum Worte kommen läßt, und dadurch dem Bilde der religiösen Bewegung jener Zeit manchen lebendigen Zug hinzufügt. Namentlich tritt die Gestalt Eberlins von Günzburg bedeutungsvoll und anziehend an mehr als einer Stelle hervor. Natürlich wird der sehr sachkundige Verfasser selbst am wenigsten leugnen, daß er nach dieser Seite hin noch keineswegs ausgeschöpft hat, daß hier immer noch viel zu thun übrig bleibt. Dankenswerth ist es, daß der Verfasser bei diesen seltenen Schriften immer die Bibliotheken nanhaft macht, welche sie ihm geliefert haben; er thut damit Andern eine, willkommenen Handreichung. Ueber Einen dieser religiösen Schriftsteller, Hans Greiffenberger, über welchen Plitt (S. 330) im Dunkel ist, hätte er im Nürnbergschen Gelehrtenlexicon einige Notizen finden können. Anderes habe ich inzwischen in meinem Leben Andreas Osianders beigebracht (S. 66 ff.) Zu den Parteen des Buchs, in welchen sich unseres Erachtens der Standpunkt des Verfassers als ein zu enger zu einer richtigen geschichtlichen Würdigung erweist, möchten wir nicht bloß, was am nächsten liegt, die Darstellung des Verhält-

nisses zu den Schweizern rechnen, sondern auch schon die Erörterungen des Verhältnisses zur humanistischen Bewegung. Daß der Humanismus auch in seinem vornehmsten Führer Erasmus trotz seiner eminenten Verdienste um Abschüttelung alter Fesseln und Zerbrecben alter Formen, um Wissenschaft und Bildung überhaupt, und trotz der unmittelbaren Förderung, welche von ihm aus der Reformation zukam, nicht selbst schon das Princip evangelischer Reformation in sich hatte, ist ja unzweifelhaft. Nach einer Seite hin aber scheint uns der Verfasser die Bedeutung des Humanismus für die Reformation doch zu gering anzuschlagen. Die Art, wie der Humanismus, wo er auf die religiöse Frage einging, die Religion in Beziehung zur Sittlichkeit setzte, in der *emendatio morum* ihren Zweck sah, war wohl weit entfernt von der religiösen Tiefe und Energie, mit welcher Luther die Sittlichkeit aus dem Mutter Schooß des rechtfertigenden Glaubens hervorgehen ließ und in ihrer religiösen Wurzel faßte, und hatte unleugbar etwas sehr Oberflächliches. Immerhin aber war es ein nicht zu unterschätzender reformatorischer Zug, wenn er von den kirchlichen Werken und Leistungen, in denen die schlechte kirchliche Praxis und Theorie die Glieder der Kirche gewöhnt hatte die eigentliche Erscheinung kirchlicher Sittlichkeit zu sehen, die Blicke hinlenkte auf das wesentlich und allgemein Menschlich-Sittliche. Trat nun dabei jene pelagianisirende Richtung nur in anderer Weise hervor, welche der scholastischen Theologie verwandter war als den religiösen Grundideen der Reformation, und von den Reformatoren entschieden zurückgewiesen wurde, so lag doch in dem Angriffe des Erasmus, den er gerade gegen die evangelische Leugnung des freien Willens richtete, so oberflächlich derselbe auch ausfiel, ein in gewissem Sinne nicht unberechtigter Protest gegen eine Ueberspannung des religiösen Principes, welche bedenkliche Consequenzen in sich barg. Der Verfasser weist mit Recht darauf hin, wie Luthers schroffe Stellung, wie sie in der Schrift *de servo arbitrio* ihren Ausdruck gefunden, in diesen ersten Zeiten der evangelischen Bewegung von den meisten evangelisch Gesinnten getheilt wurde, wie auch die populäre reformatorische Literatur auf diese Seite trat. Er hätte hierfür auch auf das merkwürdige Schriftchen vom Jahre 1524 verweisen können: *Syn Sermoen geprediget vom Pauwen zu Werdt pey Nürnberg am Sonntag vor Fastnacht, von dem freyenn willenn des Menschenn* (Herzogl. Bibl. zu Gotha. Vergl. mein Leben Osianders, S. 13 mit Anm. 23). Verzichtet nun der Verfasser auf den mehrfach, zuletzt noch von Rudelbach, gemachten vergeblichen Versuch, nachzuweisen, daß Luther später in wesentlichen Punkten retrahirt habe, und muß er anerkennen, daß seine Sätze in der Schrift *de servo arb.* auch Bestimmungen enthielten, „welche in dieser Weise nie von der Kirche gebilligt waren“, so namentlich die Bestimmungen über die Particularität des göttlichen Gnadenwillens, über die Prädestination, wie der Einen zur ewigen Seligkeit, so der Andern zur ewigen Verdammniß nach ewigem unwandelbaren Rathschlusse, Sätze, welche doch ganz aus den Grundvoraussetzungen Luthers herfließen, so ist es doch um so beachtenswerther, daß es gerade der Humanist unter den Reformatoren, Melancthon, war, welcher, ursprünglich ganz einig mit Luther, je länger je mehr andere Wege suchte, um durch andere Fassung des Grundproblems vom freien Willen den Klippen des Determinismus zu entgehen, Versuche, deren Berechtigung innerhalb der evangelischen Kirche durch die symbolische Verdammung des Synergismus um so weniger für aufgehoben gelten kann, als die Concordienformel eine Lösung des

Problems nicht herbeiführt, sondern sich damit begnügt, die gegensätzlichen Postulate (Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und absolute Unfreiheit des menschlichen Willens in spiritualibus) zu gleicher Zeit festzuhalten.

Oppm.

W. Möller.

Das Rechtsverhältniß der religiösen Gemeinschaften und der fremden Religionsverwandten in Württemberg nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Paul Friedrich Stälin, Assessor am kön. würtemb. Haus- und Staats-Archiv. Besonderer Abdruck aus den württembergischen Jahrbüchern, Jahrgang 1868. Stuttgart, Druck von Jul. Kleeblatt u. Comp., 1870. 163 S.

Die württembergischen Jahrbücher, aus deren Abhandlungen diese Schrift genommen ist, werden unter Leitung der Direction des statistischen Bureau's in Württemberg herausgegeben, verfolgen den Zweck, Mittheilungen aus der Landesstatistik und Landesgeschichte zu geben, und sind unter den Lesern dieser Literatur für sorgfältige und nicht selten auch geistvolle Arbeiten bekannt. Eine sehr tüchtige Probe davon bietet sich hier durch Separatabdruck als eigene Schrift einem weiteren Leserkreise dar und verdient in hohem Maße die Aufmerksamkeit Aller, welche sich mit Kirchengeschichte und Kirchenrecht befassen. Die Geschichte des im Titel bezeichneten Rechtsverhältnisses ist in zwei Perioden getheilt. Die erste umfaßt die Zustände des alten Herzogthums Württemberg von der Reformation bis zu dem Wendepunkt, welchen die Auflösung des deutschen Reiches und die Vergrößerung des Landes zu Anfang des 19. Jahrhunderts bilden; ihr ist ungefähr ein Drittel dieser Schrift gewidmet. Den größeren Theil derselben nimmt hienach die zweite Periode ein, oder die Geschichte des Verhältnisses im 19. Jahrhundert seit der angegebenen Zeit. Man kann also sagen: die erste Periode enthält die Geschichte der Ausübung des landesherrlichen jus reformandi vor dem westphälischen Frieden und unter den Beschränkungen dieses Friedens, die zweite Periode enthält in der Geschichte des 19. Jahrhunderts den allmählichen Verzicht auf dieses Recht. Die Abhandlung hat gerade in dieser Rücksicht einen praktischen Anlaß gehabt. Denn im Jahre 1868, in welchem sie für die württembergischen Jahrbücher geschrieben wurde, hat die württembergische Regierung einen Gesetzesentwurf dem Landtage übergeben, welcher eben diesen Verzicht definitiv ausspricht. In drei Artikeln erklärt derselbe die Bildung religiöser Vereine außerhalb der vom Staate anerkannten Kirchen für unabhängig von staatlicher Genehmigung, räumt denselben das volle private und öffentliche Cultrecht, Autonomie der Verfassung und Verwaltung ein und stellt sie nur unter die Schranken der Sittenpolizei und der öffentlichen Rechtsordnung. Im letzten Paragraphen unserer Schrift berichtet der Verfasser noch von der Annahme dieses Gesetzes durch die Kammer der Abgeordneten im März 1870. Aber dasselbe kam im Jahre 1870 nicht mehr zur Berathung in der Kammer der Standesherren, und da seitdem die Kammer aufgelöst und eine Neuwahl eingetreten war, so ist die Berathung des Entwurfes, welchen die Regierung unverändert wieder vorlegte, wenige Tage, bevor ich dieses schreibe, im Juli 1871, zum zweiten Male vorgenommen worden, übrigens mit dem gleichen Erfolge der Annahme, und es ist zu erwarten, daß der Entwurf in Bälde Gesetzeskraft erhalten werde. Derselbe vereinigt, wie aus den angeführten Be-

stimmungen erhellt, die moderne Forderung der Religionsfreiheit im Staate mit dem historischen Rechte der privilegierten Kirchen, wie es durch den westphälischen Frieden und noch im 19. Jahrhundert durch das württembergische Staatsgrundgesetz von 1819 ebenso wie durch die meisten deutschen Landesverfassungen festgestellt ist. Ohne die Rechte zu vermindern, welche die anerkannten Kirchen für sich von Seiten des Staates genießen, hebt dasselbe die letzte Grundlage, auf welcher die Entwicklung dieser Rechte beruht, durch den Grundsatz der unbedingten Toleranz von Seiten des Staates auf. Da die parlamentarische Verathung des Gesetzes in die Zeit der katholischen Krisis durch das Infallibilitätsdogma fällt, so erklärt sich, daß in der Kammer der Abgeordneten der Antrag gestellt wurde, von Seiten des Staates dieselbe Toleranz, welche für die religiösen Vereine außerhalb der Kirchen ausgesprochen wird, auch solchen Vereinigungen innerhalb der Kirchen zuzuwenden, und wenn der Antrag auch als praktisch unausführbar zurückgewiesen wurde, so wird die darin enthaltene Frage demungeachtet den Staatsregierungen sich aufdrängen. Denn kommt es auch nur ganz partiell zu Trennungen in der katholischen Kirche über jenem Dogma, so kann sich der Staat der Entscheidung darüber nicht entziehen, wem nun das Kirchenvermögen gehört, mit anderen Worten, ob er eine schematische Gemeinde als ächt katholisch anerkennt. Aber ganz dieselbe Frage kann für den Staat auch auf protestantischem Gebiete sehr leicht erwachsen, wenn Conflict dogmatischer Art zwischen Gemeinden und dem Kirchenregiment entstehen und zur Trennung der ersteren von dem letzteren führen. In Württemberg lag übrigens das Motiv zu einem solchen Gesetze keineswegs in diesen Conflicten der Gegenwart und am wenigsten auf Seiten der katholischen Kirche, sondern darin, daß das altprotestantische Land seit einigen Jahrhunderten außerordentlich reich an religiösen Bildungen in und neben der Landeskirche gewesen ist. Dabei ist Eines sehr merkwürdig; nämlich auf der einen Seite wird es kaum ein Territorium geben, in welchem die deutsch-evangelische Staatskirche oder der protestantische Staat sich schärfer ausgeprägt hätte wie hier, so daß es bis heute noch bei vielen öffentlichen Einrichtungen schwer hält, zu sagen, wo die Staatsgewalt aufhört und die Kirchengewalt anfängt, und umgekehrt, und es läßt sich leicht daraus vermuthen, wie stark der Eifer für die Institution dieser Staatskirche war. Auf der anderen Seite wird es auch kaum ein Territorium geben, wo die Toleranz, so weit sie überhaupt in der älteren Zeit möglich war, so weit erfaßt und so aufrichtig durchgeführt worden wäre. Die Ursache hiervon ist offenbar der wirkliche Reichthum des religiösen Volkslebens, dessen Substanz ein sicheres Selbstgefühl und auch wirklich eine sichere Garantie gegen destructive Ueberschreitungen bot. Die Gesetzgebung, welche hieraus entstanden ist, ist bis auf die neueste Zeit eine sehr mannigfaltige, unter verschiedenen Strömungen auch schwankende, überall aber doch von einem bestimmten Princip, oft freilich mehr in der Form eines Instinctes traditioneller Besonnenheit, geleitete Casuistik. Die merkwürdige Geschichte derselben hat nun der Verfasser in anspruchlosester Weise, aber mit jener Herrschaft über den Stoff erzählt, welche stets und überall der eigentliche Grund einer wahrhaft spannenden Darstellung ist, und dabei hat er uns nicht nur eine vortreffliche Uebersicht über das Bekannte gegeben, sondern dieses auch vielfach mit neuem, aus den ersten Quellen geschöpften Material vermehrt. So ist daraus eine historische Leistung von großem Werthe und eine überaus nützliche Arbeit geworden, welche die weiteste Verbreitung überall verdient, weil

sie die lehrreichsten Blicke in die Geschichte der evangelischen Kirche und ihrer Stellung und in die Entwicklung der gesunden Ansichten über das Verhältniß der Religion im Staate gewährt. In der älteren Periode sind es zwei Verhältnisse, auf welche sich die Geschichte dieser Gesetzgebung vorzugsweise beziehen mußte; das erste betrifft die Secten des sechzehnten Jahrhunderts, das zweite die Gemeinschaften in der Kirche seit Ende des siebzehnten Jahrhunderts durch den Pietismus und den damit zusammenhängenden Mysticismus hervorgerufen. Gleich in jener ältesten Zeit darf man in der württembergischen Gesetzgebung einen milden Geist rühmen gegenüber den Täufern oder Schwärmern, der meines Wissens in Deutschland nur im Gebiete des Landgrafen Philipp von Hessen noch übertroffen wurde. Aber wie der Landgraf sich beharrlich weigerte, die alten Kaiserstrafgesetze, das historische Recht aus der Donatistenzeit, gegen die Wiedertäufer in ihrer Strenge zu vollziehen und damit den neuen Kaiseredicten und Reichstagschläüssen seit 1528 nachzukommen, weil er überhaupt einen freieren Begriff vom Verhältnisse des Staates zur Religion hatte, so läßt sich in der württembergischen Gesetzgebung wenigstens die Achtung vor der religiösen Ueberzeugung nicht verkennen, welche aus eigenem innerlichen religiösen Leben hervorgeht, und es ist zunächst das Regiment des Herzogs Christoph, welches sich in dieser Richtung auszeichnet und seinen Einfluß weiterhin ausübt. Dabei war der Anlaß zu Maßregeln hier reichlich genug; denn das Land war lange in seiner Neigung zur Reformation durch die österreichische Regierung hingehalten, und gerade durch die Unterdrückung derselben war auch der Conventikelgeist befördert worden. So fand namentlich Schwenkfeld deshalb hier guten Boden und bildet bald sammt seinen Anhängern einen Gegenstand der Vorkehr und Unterdrückung seitens des Regiments, obwohl man zu Anfang (1535) sich durch eine gütliche Uebereinkunft mit ihm zu vergleichen gesucht hatte. Ebenso merkwürdig wie das Verhalten gegen die Sectirer in dieser älteren Zeit ist dann die Conventikelgesetzgebung in der Zeit des Pietismus bis zu dem berühmten (bilsingerischen) Edicte von 1743, welches als wirkliches Muster dieser Art von Gesetzgebung angesehen werden kann und in gewissem Sinne Norm, fast bis in die allerneueste Zeit auch praktisch geblieben ist. Es ist der Geist dieser württembergischen Anordnungen um so mehr anzuerkennen, als es in der That hier an schwierigen Verhältnissen und schroffem separatistischen Auftreten nicht gefehlt hat, durch welche man sich aber nie aus der Fassung bringen ließ. Man verstand hier die Kunst in vorzüglichem Sinne, wenn wir diese wahre Weisheit eine Kunst nennen dürfen, die Sonderbildungen innerhalb der Kirche als Lebenszeichen derselben zu verstehen und als solche für das wirkliche Leben der Kirche zu erhalten, dadurch aber diese vor einem nichtigen Formalismus zu bewahren. Es mag darin auch die Ursache gefunden werden, warum dieses Kirchenregiment ohne besondere Schwierigkeiten und grelle Störungen über die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus hinüberkam. Ganz hat es an Verwahrungen wohl nicht gefehlt, aber nicht durch sie, sondern durch jenen freien lebensbewußten Geist kam man dahin, daß die schwersten Conflictte erspart blieben und eine wahrhaft evangelische Toleranz das Erbtheil gerade dieser Landeskirche geblieben ist. Auch sonst zeigt uns die Darstellung unserer Schrift im 18. Jahrhundert die mancherlei Einflüsse, welche dieses Verhältniß zu einem bewegten gemacht haben, ohne daß jedoch die staatsrechtlichen Principien dadurch wesentlich alterirt werden konnten, die Ideen der Aufklärung an fürstlichen Höfen, die katholischen Neigungen ebendasselbst, die

Geltendmachung nationalökonomischer Interessen, welche in diese Fragen hereinspielen, oft auch nur fürstlicher Despotenlaunen, welche dieselben vorschoben, vgl. S. 41 ff. Ein Akt der Toleranz, obwohl mit vollständiger Wahrung des Rechtsgebietes und localer Abgrenzung, war doch auch hier wie anderwärts die Aufnahme reformirter Flüchtlinge, erst der Waldenser, dann reformirter Franzosen, wobei sich aber auch deutlich zeigt, wie die durch die Waldenser selbst geschaffene Unklarheit über Geschichte und Lehre derselben (vgl. S. 36) nicht ohne Einfluß geblieben ist. Den Gang der Dinge in der zweiten, für das Ziel der Darstellung entscheidenden, Periode erzählt der Verfasser so, daß er die allgemeinen Normen, welche das veränderte Staatsrecht schuf, voranstellt, sodann zuerst die Verhältnisse der katholischen und der reformirten Kirche, soweit sie überhaupt hieher gehören, hierauf ausführlich die Behandlung aller derjenigen Secten und Gemeinschaften, welche in dieser Zeit aufgetreten sind, darstellt. Aus der Zusammenstellung dessen, was mit den Reformirten geschehen ist, ergibt sich evident, daß eine eigentliche Union, wie man sie oft behauptet hat, in Württemberg nie vollzogen worden ist. Niemals ist das Ziel einer Vereinigung der Lehre erstrebt worden oder hat die Landeskirche ihren Vehrcharakter modificirt. Allerdings hat bei den betreffenden Maßregeln seiner Zeit auch das Motiv gewirkt, daß die Differenz der Lehre nicht mehr praktisch sei. Man hat demselben aber eine weitere Folge nicht gegeben; es ist vielmehr nur eine Absorption der kleinen reformirten Minorität, und diese nicht zwangsweise und nicht durchgängig, in denjenigen Punkten vollzogen worden, in welchen sie praktisch nothwendig geworden war, und in einem Maße, in welchem sie unverfänglich und ohne Gewissensbeschwerung, wirkliche oder eingebildete, blieb. Ebenso ist der Archaismus der liturgischen Bekenntnistreue, welche für Deutschland großentheils seither so gefährliche Folgen gehabt hat, hier, wo er eine Zeit lang der liturgischen Anordnung gegenüber wirklich berechtigt war und zugleich von wirklich lebendigen evangelischen Motiven getragen war, in meisterhafter Weise durch die eigenthümlichen Concessionen für die Gemeinde Kornthal richtig geleitet worden, so daß auch die rechtliche Sonderstellung derselben das Band mit der Landeskirche nicht zerschnitten, sondern derselben einen Lebensherd erhalten hat. Verhältnismäßig leicht war dann die Durchführung der alten Grundsätze gegenüber den Gemeinschaften in der Kirche auch in diesem Jahrhundert, welche für die Kirche als eigenthümlicher, aber gesunder Bestandtheil erhalten werden konnten lediglich durch Achtung des Laienelements und der häuslichen Freiheit einerseits, sowie durch eine gewisse dogmatische Weitherzigkeit gegenüber von ihren keineswegs fundamentalen Erscheinungslehren. Schwierig wurde das Verfahren erst gegenüber der Propaganda anderer Gesellschaften, der baptistischen und methodistischen insbesondere, welche zwar an den gleichen Geist der Bevölkerung anknüpften, aber nicht das Ziel einer Neubildung der Kirche gegenüber verfolgen und von den staatsrechtlichen Anschauungen der nordamerikanischen Freistaaten ausgehen. Hier erst mußte es zu einer klaren Unterscheidung der Staatsgewalt und der Kirchengewalt kommen, es mußte aber auch die letztere sich darüber besinnen, ob sie die ihr zustehende Disciplin in voller Strenge ausüben oder aber eine ähnliche Schonung wie den Gemeinschaften gegenüber an den Individuen durchführen könne. Nicht immer ist dieses möglich gewesen, im Ganzen aber ist es doch versucht worden. Und wenn man das Kirchenregiment zu Hause und auswärts vielfach wegen seiner scheinbaren Schwäche angefochten hat, so kann dasselbe sich ruhig auf

das Ergebnis, welches der starken Aggression gegenüber durch sein Verfahren erzielt wurde, berufen. In der That hat auch diese Bewegung im Großen das reiche evangelische Leben der Kirche nicht untergraben oder zerstört, sondern gefördert. Aber die Grundsätze mußten sich in den Anordnungen allmählich nach den beiden bezeichneten Richtungen hin klären, und wie dieses in einer Menge von einzelnen Verfügungen allmählich geworden ist, zeigt der Verfasser in ebenso reicher als klarer und lehrreicher Uebersicht. In jedem Falle ist durch seine Darstellung an der Hand der Thatfachen erwiesen, daß ein Gesetz wie das eben verathene durchaus zeitgemäß und nicht durch eine Theorie, sondern durch die Geschichte geboten ist. Am Ende sind wir damit allerdings noch nicht. Denn der Scheidungsproceß zwischen Kirche und Staat, welchem dasselbe angehört, wird auf demselben Wege noch weiter führen; aber eine Gesetzgebung, welche sich so ganz den Bedürfnissen anschließt, hat Aussicht, denselben ohne Schaden zu beherrschen, und darf wohl als Vorbild in weiteren Kreisen beherzigt werden.

Lübingen.

C. Weizsäcker.

- 1) Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Wirksamkeit dieses Ordens in Deutschland. Von Dr. Eberhard Birngiebl. Leipzig, Fues 1870. 8. XV 533 S.
- 2) Die Moralthologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel. Beleuchtet von Dr. A. Keller. Zweite Auflage. Aarau, Sauerländer 1869. 8. 380 S.

Jesuitenmoral und Jesuitenpädagogik, Jesuitendogmatik und Jesuitenpolitik haben neuestens wieder viel von sich reden gemacht, besonders aus Anlaß des welschen Concils, des welschen Kriegs und der Einführung welscher Moral-Lehrbücher in deutschen und schweizerischen Seminarien. Die letzten Intentionen jesuitischer Politik und Kirchenpolitik wie die letzten Axiome der jesuitischen Dogmatik haben sich auf dem vatikanischen Concil und dem, was demselben vorangegangen und gefolgt, mit erwünschter Klarheit für Alle, die sehen wollen oder können, enthüllt; die Früchte jesuitischer Moral und Pädagogik liegen in den Zuständen der jesuitisch erzogenen und von jesuitischen Beichtvätern geleiteten Völker Europas, vor Allem in dem tiefen Abgrund der französischen Zustände, in schaudervoller Offenheit vor. Es hat sich eben auch hier wieder gezeigt, was längst gesagt worden ist, „wie jenes haltlose Hin- und Hertaumeln zwischen Revolution und Reaction, zwischen toller Anarchie und sich selbst erniedrigendem Servilismus, zwischen atheistischer Aufklärerei und bigotter Devotion, zwischen apathischer Indolenz und fanatischer Erregtheit mit den willensschwächenden und begriffverwirrenden, geist austrocknenden und die Leidenschaften des natürlichen Menschen aufstachelnden Einwirkungen jesuitischer Moral und Pädagogik zusammenhängt“. — Die pädagogische Wirksamkeit der Gesellschaft Jesu hat der freisinnige Katholik Dr. Birngiebl zum Hauptobject seiner oben genannten Studien gemacht. Es freut mich, zu sehen, daß er in den Hauptresultaten mit meiner Darstellung (in der Schmid'schen Pädagogischen Encyclopädie) vielfach ausdrücklich sich einverstanden erklärt. Nur ist es ihm bei dem weit größeren Umfang seines Werkes möglich, nicht blos für die Darstellung des jesuitischen Unterrichtswesens (das Moment der Erziehung

tritt bei ihm etwas zurück) viel ausführlicheres Material beizubringen, sondern er hat sich auch überhaupt den Rahmen seiner Aufgabe weiter gesteckt, indem er zwar keine vollständige und abgerundete Geschichte des Ordens, aber eine Reihe von wichtigen „Studien“ für eine solche gegeben hat. Die einzelnen Abschnitte, in die das Werk zerfällt, sind freilich von sehr verschiedenem Werth: einige geben kaum mehr als das allgemein Bekannte, andere zeigen eingehenderes Quellenstudium und fleißige, wenn auch keineswegs erschöpfende Benutzung der ja freilich kolossalen und der kritischen Sichtung höchst bedürftigen Ordensliteratur. Von den sieben Studien handelt 1. über den Bau und die Tendenzen der Gesellschaft Jesu (S. 1—84), 2. von Geschichte, Tendenz und Bau der *ratio studiorum* (S. 85—196), 3. von dem Collegium Germanicum in Rom, dem Seminardekret der tridentischen Synode und der römisch-katholischen Propaganda (S. 197—256), 4. und 5. von der Einführung und Ausbreitung des Jesuitenordens in Deutschland bis zum Beginne des dreißigjährigen Kriegs (S. 257—331) und vom Ausbruch des dreißigjährigen Kriegs bis Mitte des 18. Jahrhunderts (S. 332—384), 6. von der Zeit des Niedergangs bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch Papst Clemens XIV. im J. 1773 (S. 385—471), 7. von den Jesuiten des 19. Jahrhunderts (S. 472—533). Die Darstellung ist etwas schwermüthig, leidet an Wiederholungen, Abschweifungen, stilistischen Unebenheiten; die geschichtliche Erzählung ist zu sehr mit Reflexion und Polemik versetzt; man fühlt dem Ganzen allzu sehr an, daß dem Verfasser seine Aufgabe, wie er selbst sagt, „unter der Hand“ erwachsen und daß sein eigenes Urtheil über den Orden und dessen vielfach gepriesene, aber zu wenig gekannte Lehr- und Erziehungsmethode erst im Verlauf seiner Studien sich gebildet hat, und zwar, wie er offen gesteht, bei genauerer Bekanntschaft mit seinem Gegenstand eine immer ungünstigere geworden. Es ist das dieselbe Erfahrung, die wohl Jeder machen wird, der sich mit der Geschichte der Societas Jesu und insbesondere mit ihrer Moral und Pädagogik näher beschäftigt. Eben darauf beruht ja auch vorzugsweise das Geheimniß ihrer Herrschaft: es ist ein Institut des Scheins und imponirt deshalb allen denen, die eben vom Schein sich imponiren lassen. Wären Geschichte und Einrichtungen des Ordens besser bekannt, „wüßte man“, — so hat schon im 17. Jahrhundert ein Jesuit ehrlich gestanden — „welchen großen Schaden das Erziehungssystem der Jesuiten schon verursacht hat: man hätte die Jesuiten längst aus den Schulen gejagt.“

Und ebenso ihre Moral und ihre Morallehrbücher! Die Thatiache, daß in verschiedenen deutschen und schweizerischen Klerikalseminarien jesuitische Lehrbücher der Moral oder Casuistik, wie insbesondere das *Compendium* des französischen Jesuiten oder Redemptoristen Gury und ein ähnliches vom Erzbischof Gouffet in Rheims, als Lehrmittel vielfach benutzt und daß diese Bücher „seit 20 Jahren in zahlreichen Editionen aufgelegt und überall verbreitet worden“, hat bekanntlich seit einigen Jahren vielfaches Aufsehen erregt und eine ganze Streitsliteratur hervorgerufen. Man hatte sich in katholischen wie protestantischen Kreisen mit der Meinung getragen, die ganze berühmte „Jesuitenmoral“ gehöre seit Pascals Provinzialbriefen oder doch seit der Aufhebung und Wiederherstellung der S. J. nur noch den antiquarischen Curiositäten-Cabinetten an, die Moral der römischen Kirche habe in den beiden letzten Jahrhunderten entschieden Fortschritte zum Bessern gemacht, auch die Moral der Jesuiten sei „wenigstens vorsichtiger“ geworden. Man wußte zwar, daß die *theologia moralis* Alfonso de Liguori's,

eine Erweiterung eines Werkes des deutschen Jesuiten Busenbaum, noch immer eines der „geschätztesten moralischen Handbücher in katholischen Kreisen“ sei, aber daß geradezu wieder die ganze alte Jesuitenmoral mit ihrer casuistischen Methode, mit ihrem allen sittlichen Ernst untergrabenden Probabilismus, mit ihren Lehren von der philosophischen und theologischen Tugend, von der Willensdirection, Amphibolie, Mentolrestriction u. s. w., insbesondere mit ihren bedenklichen politischen Grundsätzen und ihrer schmutzig-lüsternen Behandlung der geschlechtlichen Verhältnisse und Sünden als Normal-Lehrbuch den angehenden deutschen Klerikern in die Hand gegeben und so das welsche Gift systematisch dem katholischen Klerus Deutschlands und durch ihn dem Volk wieder eingepflanzt werde: das hatte man zumal in den Kreisen, die mit ihrer Bildung über alle Papstfurcht und Jesuitenangst so hoch erhaben zu sein glaubten, nicht gedacht. Das berückichtigte Buch wurde von verschiedenen Seiten ans Licht gezogen, aufs schärfste von Katholiken wie Protestanten angegriffen und verurtheilt, aber auch (zumal von dem Haupt-Jesuitenfreund Deutschlands, dem Mainzer Herrn von Ketteler) vertheidigt. Zu den Schriften, welche das Verdienst haben, auf das Gury'sche Nachwerk aufmerksam gemacht und seinen — zumal in der Behandlung der sexuellen Fragen — geradezu skandalösen Inhalt an den Pranger gestellt zu haben, gehört die oben genannte „Beleuchtung“ von Dr. A. Kellert in Marau, die bereits in ihrer ersten Auflage den glücklichen Erfolg hatte, daß der Bischof von Basel sich veranlaßt sah, das Gury'sche Buch aus dem Priesterseminar zu entfernen. — Wir empfehlen das freilich nicht gerade wissenschaftlich gehaltene, aber interessante und freimüthige Buch auch jetzt noch allen denen, die mit diesem Nachgebiet theologischer Literatur sich näher bekannt zu machen Lust oder Beruf haben.

Göttingen.

Wagenmann.

Praktische Theologie.

- 1) Die großen Ereignisse unserer Zeit und die evangelische Kirche. Von Theodor Weber, Pastor in Barmen-Wupperfeld. Barmen, Verlag von H. Klein, 1871. 73 S.
- 2) Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit dem Volkskirchentum ... von Adolf Stählin, Consistorialrath und Hofprediger in Ansbach. Leipzig, Dörffling und Franke, 1871. 75 S.

Unter Nr. 1 freuen wir uns, demselben fleißigen und gedankenreichen Schriftsteller wieder zu begegnen, den wir vorlängst schon in diesen Blättern (1871, Heft 1, S. 186) willkommen heißen haben. Er theilt uns hier einen in einer Neuwieder Conferenz gehaltenen Vortrag mit, der, wie die Vorrede meldet, dort schon die lebhaftesten Debatten veranlaßt und energischen Widerspruch gefunden hat. Auch wir müssen sogleich bekennen, daß wir uns auf diesem Gebiete nicht in gleichem Maß mit ihm einverstanden wissen, wie dies in Bezug auf seine Schrift über Predigtweise und geistliche Amtsführung der Fall war. Das Referat über die jetzt vorliegende Schrift ist uns dadurch sehr erleichtert, daß der Verfasser ihren Inhalt am Schlusse selber in Thesen zusammengefaßt hat. Das erste Drittheil derselben gibt dem Hauptgedanken Ausdruck, daß wir als die Frucht des Krieges nunmehr ein evangelisches Kaiserthum haben, — ein Kaiser-

thum, das all der Romantik abgefragt habe, durch welche das alte Kaiserthum in den Zauberkreis des Papstthums gebannt war zu seinem eigenen und Deutschlands unendlichem Schaden. Es frage sich (S. 14): was für eine Stellung und Aufgabe die evangelische Kirche in diesem Reich haben werde? Antwort: „Eine unendlich große, denn sie ist berufen, die Seele desselben, die Pflegerin des Geistes zu sein, der als Geist des Reiches Gottes das gerade Gegentheil aller Romantik, ein durch und durch nüchterner Geist, der Geist der strengsten und reinsten Sittlichkeit ist.“ Sowohl der Einigung Deutschlands entsprechend, als weil andererseits die Macht des Katholicismus keineswegs gebrochen sei, sondern zum energischen Geisteskampf herausfordere, müsse die evangelische Kirche sich einigen; eine Union sei zur Existenzfrage gegenüber der katholischen Kirche geworden, aber nicht diejenige Union, die noch aus dem preussischen Territorialismus und Absolutismus erwachsen sei und (S. 21) „gleich zu Anfang zur Amme den Rationalismus erhalten habe, der, ob Ehlertsch-süßlich oder Wegscheiderisch-dürr, immer dem Indifferentismus verwandt und darum nicht säugend, sondern auffaugend sei“. Die neue große Zeit fordere neue Bildungen auf dem Gebiet der Kirchenpolitik; die neue Union sei aber auch ebenso wenig vom Protestantenverein mit seinem nebelhaften Unionismus als von dem sich als Orthodoxie gebenden Confessionalismus zu erwarten. Eine Union müsse angestrebt werden, die in ähnlicher Weise, wie im neuen deutschen Reich den Einzelstaaten ihre berechnigte Individualität zu belassen, ja zu schützen sei, so auch jeder berechtigten kirchlichen Individualität, sei es eine locale, landeskirchliche oder eine confessionelle, die ihr gebührende gliedliche Stellung im großen Ganzen wahre. Das könne nur geschehen durch gesetzliche synodale Vertretung der Kirche; eine deutsche evangelische Generalsynode müsse das Alle zusammenhaltende Band sein. Nur müsse aus den Synoden der von den Ständekammern auch in sie hinüber verpflanzte Liberalismus verschwinden, der nur Zerspitterung anrichte, und es müsse, statt daß von grünen Tischen aus regiert werde, die Macht in die Hände geistesfüller Persönlichkeiten gelegt werden; eben darum sei das Suchen Gottes, die Buße, die erste aller unserer Aufgaben. (Auf dasselbe ethische Problem führt eine andere, schon im Jahre 1870 erschienene, Schrift des Verfassers: „Johannes der Täufer und die Parteien seiner Zeit, ein Zeitspiegel“ u. Dort ist die Bußpredigt vornehmlich gegen die Sünden einer verknöcherten Orthodoxie und ihren heillosen Bund mit politisch-reactionären Tendenzen gerichtet.)

Alles dasjenige, was in der Ausführung obiger Sätze von dem Verfasser gegen die Mißstände der schon bestehenden Union gesagt wird, lassen wir hier außer Betracht; es bleibe das Solchen zur Beurtheilung überlassen, die selber mitten in der Union stehen und sie aus nächster Nähe kennen. Im Uebrigen liegt der Gedanke, daß das evangelische Deutschland sich auch kirchlich einigen und dadurch von vielen Uebeln befreit werden möchte, nahe genug, so daß in abstracto Jeder damit einverstanden sein muß; daß Institute wie z. B. die Eisenacher Conferenz oder in anderer Weise der Kirchentag hinter jener Idee noch um eine gute Strecke zurückbleiben, kann ja Niemand leugnen. Und so sagt der Verfasser auch da, wo er die heute noch vorhandenen Zustände kritisch beleuchtet, viel Schlagendes und Beherzigenswerthes. Aber einerseits scheint er uns das Wünschenswerthe auch schon allzu sehr als ausführbar anzusehen, — andererseits können wir nicht einmal alles von ihm Gewünschte für ein angustrebendes Ziel, für einen zu erkämpfenden Gewinn achten. Wie soll doch jene Einigung zu Stande kommen?

Protestantenverein und Confessionalismus seien zur Herstellung derselben beide gleich untauglich; aber sie sind einmal da: wie will der Verfasser dieselben in den Ring hereinführen, der beide und mit ihnen uns alle, die wir keinem von beiden angehören, umschließen soll? Er unterscheidet, gewiß richtig, das Particularistische, was auszutilgen sei, von der berechtigten Individualität, die eingegliedert werden müsse, — aber hält sich nicht das Particularistische eben für ein berechtigtes Individuelles? Wer soll darüber entscheiden? Theoretisch diesen Unterschied zu bestimmen, ist nicht schwer; wir könnten eine sehr klare und plausible Grenzlinie ziehen und wären dennoch nicht im Stande, praktisch damit durchzudringen. Es hat hart genug gehalten, bis auf dem politischen Gebiet das Problem gelöst wurde, und wir wissen alle, daß es nur der Krieg war, der es lösen half; ganz anders liegen die Dinge auf kirchlichem Gebiet. Wenn wir den Verfasser recht verstehen, so würde durch Aufhebung des fürstlichen Summe-episkopats, die S. 60 als nothwendig und nahe bevorstehend bezeichnet wird, und durch die S. 38 geforderte Bildung kleinerer Kirchenkörper einfach dasjenige beseitigt, was man die Landeskirche nennt, wie denn nach S. 41 der Verfasser so weit geht, zu sagen: „die Zeit des Volkskirchentums, der patriarchalisch erziehenden Wirksamkeit der Kirche sei offenbar vorüber; es sei ein nachgerade unerträglich Uebelstand, daß Jeder gleichsam ein Geburtsrecht an die heilige Taufe habe und in die christliche Gemeinde förmlich hineingezwungen werde, ohne irgend welche Garantie, daß er diese Gemeinde nicht und zwar — was eben das Schlimmste sei — als Glied derselben, verunehren und schänden werde, hin und wieder fast mit der Gewißheit, daß er dies thun werde.“ Wir haben — daß wir's offen gestehen! — fast unsern Augen nicht getraut und uns gefragt, wie es möglich sei, daß der so besonnene, so scharf- und weitblickende Mann so — baptistisch reden könne. Antworten wollen wir hier nicht darauf, die unter Ziffer 2 genannte Schrift kann als Antwort gelten, ob sie gleich nicht gegen den Verfasser gerichtet ist. Was aber die großen, geisteskräftigen Persönlichkeiten betrifft, so hat der Verfasser damit allerdings Recht, daß eine einzige solche Persönlichkeit der Kirche mehr werth sei, als alle grünen Tische; er ruft S. 26 aus: „Ein Bismarck für die evangelische Kirche, wer den uns gäbe!“ Ja, das eben ist Gottes Sache, aber eben darum werden wir schwerlich in Erwartung eines Solchen schon im Voraus mit den Institutionen, die der Kirche ihren Einfluß auf das Volk noch immer sichern, so vielfach er auch geschmälet sein mag, aufräumen dürfen. Wir glauben, der Herr Verfasser würde mit uns Gott danken, wenn nur vorerst durch das, was wir erlebt haben, bei Allen, die es redlich mit der evangelischen Kirche meinen, die Gott und sein Reich suchen, der gute Wille erzeugt würde, nicht mehr auf das, was die deutschen evangelischen Landeskirchen und die Parteien entzweit, sondern auf das, was sie noch gemeinsam haben, das Hauptgewicht zu legen und die theologischen Differenzen nicht so bestimmend auf die Gesinnung gegeneinander wirken zu lassen; wer weiß, ob nicht von dieser sittlichen Einigung aus auch manche dogmatischen Differenzen anders angesehen würden! Der Verfasser sagt S. 31 in seiner Weise: „Jeder Mensch hat eine Seite, von welcher er unaussteichlich ist.“ Und leider ist das oft gerade diejenige Seite, wo er fromm, kirchlich, manchmal sogar ein Prophet sein will. Was der Verfasser darüber sagt, daß es sich eben zu allererst um Verleugnung dieses Eignen und Eigenwilligen handle, das unterschreiben wir vollständig.

Die Schrift Nr. 2 ist, wie bemerkt, nicht gegen Weber gerichtet; sie ist

gleichwohl eine Replik, nämlich gegen Harnacks Schrift: „Die freie lutherische Volkskirche“. Daß Harnack von ganz anderen Principien ausgeht, als Weber, versteht sich von selbst; nur darin treffen der lutherische und der reformirte Theolog zusammen, daß auch jener die Landeskirche als reif zur Abschaffung und derselben würdig ansieht. In einem ersten Abschnitt gibt der Verfasser eine historische Darlegung über die Stellung, die die Reformatoren zu der Frage der Kirchenverfassung eingenommen haben; wir sind mit seinen Nachweisungen vollständig einverstanden, daß man nämlich nicht (wie bekanntlich Haupt gethan hat und auch Harnack thut) einen neuen Episkopat als den eigentlich reformatorischen Gedanken bezeichnen dürfe; sehr richtig sagt Stählin S. 14: „Man kann schlechterdings evangelischen Episkopat und landesherrliches Kirchenregiment nicht einander so gegenüberstellen, wie Harnack thut, und behaupten, daß Luther mehr für jenen als für dieses gewesen wäre; wo ein evangelischer Episkopat war, bestand er unter der Auctorität des Landesherrn, und zwar nicht mehr und nicht weniger unter formaler Auctorität desselben, als die Consistorien.“ (Auf die Paradigmata von Naumburg und Merseburg wird dabei genau eingegangen, ebenso S. 22 auf Luthers Brief an die Prager, der gern als Beweis seiner episkopalistischen Gesinnung angeführt wird.) Daß Melancthon ein Episkopalist war, wird S. 24 mit Recht zugestanden; wir wissen uns dies auch aus seiner ganzen Geistes- und Gemüthsrichtung psychologisch zu erklären. Den zweiten, doctrinellen Abschnitt eröffnet der Verfasser mit den Worten: „Wir sind auch nicht unbedingte Lobredner des landesherrlichen Kirchenregiments; wenn aber gegenwärtig etwas zu seinen Gunsten gesagt werden kann, so wollen wir uns darüber freuen, denn des Tadel's erfährt es ohnedies genug, wir fürchten fast, zu viel.“ Und was nun Stählin selber zu Gunsten des status quo sagt, ist auch nach unserer Ueberzeugung vollkommen zutreffend. „Es ist schon zuviel gesagt“, heißt es S. 24, „wenn behauptet wird, der Summepiskopat sei von den Reformatoren nur als zeitlicher Nothbehelf in die Entwicklung hereingenommen worden. Jedenfalls verdanken wir es dann diesem Nothbehelf, daß das Evangelium für Deutschland gerettet und diesem nicht das Schicksal Frankreichs bereitet worden ist. Es ist nun einmal so, daß, wenn man sich von den Fürsten schützen lassen wollte, diesen auch ein bestimmender und leitender Einfluß auf die Kirche gewährt werden mußte. Aber das ist ebenso gewiß, daß die fürstliche Kirchengewalt nur in dem Maß ein Recht in der Kirche hat, als sie dieser, von ihrem eigenen Lebensprincip aus, das ein Princip des Glaubens und Bekenuens ist, also auf Grund und zum Zweck ihres Bekenntnisses dient und sie die Kirche nicht ausnützt zur Verfolgung weltlicher und politischer Ziele; das steht uns ferner fest, daß das mit jener gegebene Landeskirchenthum nur insoweit berechtigt ist, als es nicht ausartet in ein polizeiliches Zwangsinstitut, sondern selbst auf einem vom Christenthum getragenen Volkswesen ruht.“ S. 28: „Daß Luther diesen Weg trotz der Gefahr, daß dadurch kirchenwidrige Mächte entfesselt werden konnten, gleichwohl einschlug, um dem deutschen Volk in seiner Gesamtheit den Segen des Evangeliums zuzuführen, war eine Sache des Glaubens, des Glaubens an die überwindende Macht des Evangeliums.“ S. 34: „die Beantwortung der Frage, ob unser gegenwärtiges Landeskirchenthum noch festgehalten werden könne, hängt davon ab, ob innerhalb desselben die Kirche auf dem ihr eigenthümlichen Lebensgrunde sich entwickeln und ob die von ihm umschlossenen Gemeinden im Ganzen noch als Christengemeinden betrachtet werden können“. Diese Frage bejaht

der Verfasser und wir mit ihm, ohne darum dem verzweifelnden Pessimismus gegenüber einen blinden Optimismus zu vertreten. „Unser Volk“, sagt er S. 44, „hat im Großen und Ganzen den Zusammenhang mit der Kirche nicht aufgegeben, im Gegentheil ist diese in ihm noch eine bedeutende Macht; man kann schlechterdings nicht ohne Weiteres sagen, daß unser Volk in seinen sittlichen Wurzeln sich abgelöst habe von der christlich-sittlichen Wahrheit. Wenn auf das Sittliche der Nachdruck gelegt wird, so gilt dies Urtheil schon gar nicht. Eine gewisse Ethisirung und Christianisirung des Volkslebens im Ganzen findet in unjern Tagen in einem Maße statt, wie vielleicht noch nie, seit das Evangelium in der Welt ist.“ Der Verfasser beweist dies namentlich durch Vergleichung mit früheren Zeiten, und uns ist gleichfalls seit lange klar geworden, daß das Rühmen der Gottesfurcht und des Glaubens, wie beides in früheren Jahrhunderten so viel größer und allgemeiner gewesen sei, eitle Einbildung ist und nur geschichtliche Ignoranz verräth. Ja, äußere Kirchlichkeit war noch mehr bei der Masse vorhanden, aber die *laudatores temporis acti* sollten doch den Werth dieser Kirchlichkeit, die selbst von Aberglauben nicht frei war, besser zu taxiren verstehen; es gibt z. B. aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Schriftsteller von sehr leichter Moral, die dabei mit einer gewissen Naivetät eine untadelhafte Dogmatik und die gottseligsten Redensarten hören lassen. Dem gegenüber hat der Verfasser auch Recht, wenn er später (S. 71) sagt: „Unser Volk hat im Ganzen noch mehr sittliche und religiöse Kraft gezeigt, als ihm oft zugetraut wurde; manche von der Kirche gestreute Saat ist unter den Schrecken des Krieges aufgegangen“ u. Aber auch abgesehen davon wird S. 51 gegen alle Halbheiten und Unklarheiten, die sich dermalen mit der Opposition gegen das Landeskirchentum verbinden, sehr richtig gesagt: „Wir können uns die landesherrliche Kirchengewalt nicht nach irgendwelchem idealen Zuschnitt zurechtlegen, sondern müssen sie nehmen, wie sie im Ganzen und Großen vorliegt, ohne daß wir uns gegen ihre Schäden verblenden.... oder wir müssen sie ganz fahren lassen. Ueber diese Alternative kommen wir nicht hinaus. Namentlich aber geht es nicht an, auf den Schuß, auf die Advocation des Staates zu rechnen, nachdem das Verhältniß zu ihm im Namen der Kirchenfreiheit ein ganz anderes geworden ist. Mit dem Verlust seiner Rechte der Kirche gegenüber wird der Staat sich auch seiner Pflichten quitt halten. Es gibt auch für die protestantische Kirche kein Majestätsrecht des Landesfürsten, welches nicht nothwendig über sich selbst hinaus führte und sich einer Art Mitregierung annäherte. Entweder bleibt unsere Kirche im Zusammenhange mit —, in einem rechtlich geordneten, positiven Verhältniß zum Staat, dann wird sie sich eine gewisse Abhängigkeit immer gefallen lassen müssen, die vielfach etwas Drückendes, Hemmendes, Demüthigendes haben mag, aber doch so lange zu tragen ist, als ihr Lebensgrund selbst nicht angetastet ist und eine freie Bewegung hat, — oder sie löse dieses Verhältniß und stelle sich ganz auf sich selbst, und verzichte auf all das, was ihr der Staat an öffentlichem Ansehen und äußeren Hülfsmitteln eingeräumt, was sie durch die Verbindung mit ihm an wesentlichen Voraussetzungen für Erreichung ihrer volkspädagogischen Aufgabe hatte.“ Wir können nur einladen, die weitere Ausführung dieser Sätze beim Verfasser nachzulesen und zu beherzigen; es ist der gesunde praktische Sinn, der hier doch am Ende allein das Richtige zu treffen vermag. Der Schluß dieses Abschnittes lautet: „Das

wäre freilich das Beste, wenn wir alles Gute, was die Begriffe Staatskirche, Volkskirche und Freikirche in sich tragen, mit Abzug des Schlimmen und Einseitigen, was ihnen anhaftet, für eine bestimmte Kirchengestalt vereinigen, von der Staatskirche die feste Autorität, von der Volkskirche die Weitschaft der Richtung und des Blickes, von der Freikirche die Freiheit entlehnen könnten. Aber das geht nicht so leicht.“ Oder vielmehr — solch eine Mixtur bringt auch der geschickteste Apotheker der Kirche niemals zu Stande, so wenig, als ein tugendhafter Mensch dadurch geschaffen wird, daß man von andern Menschen die Tugenden, deren jeder eine besitzt, abzieht, die Fehler ihnen läßt, die Tugenden aber in Einen Topf zusammengießt. Kirchenideale haben wir mehr als genug; aber etwas Reelles bringt nur die praktische Hand zu Stande, die das Gute, was sie erreichen kann oder was sie besitzt, nicht verschmäht oder zerstört um des Bessern willen, was sie nicht erreicht. Für die praktische Auffassung ist besonders noch das S. 56 ff. Gesagte dienlich, wodurch das oben Herausgehobene noch schärfer illustriert wird. „Es ist unleugbar, daß die Kirche in ihrem bisherigen Verhältniß einen doppelten Einfluß hatte auf das Volksleben, einen unmittelbaren durch ihr Wort und Sacrament, einen mittelbaren durch ihre Verbindung mit dem Staat.. Der Staat würde in manchen Dingen längst den auf Entkirchlichung des Volkslebens ausgehenden Bestrebungen erlegen sein, wenn die Kirche, durch ihre öffentliche Stellung dazu berechtigt, ihm nicht das Gewissen geschärft hätte. Ebenso ist es unwiderleglich, daß der Kreis derjenigen, auf welche die Kirche durch ihr Amt unmittelbar einzuwirken vermag, in dem Maße sich verengern würde, als die Bande zwischen Kirche und Staat durchschnitten würden... Es werden nicht bloß die offen widerkirchlichen Elemente sich trennen, sondern auch in die gläubigen oder doch im Allgemeinen kirchenfreundlichen Elemente kann und wird die Scheidung wahrscheinlich eindringen. Man schließe nicht daraus, daß unsere Landeskirchen also bisher durch Zwang und Gewalt zusammengehalten worden sind. Zwischen diesen und dem abstracten Freiwilligkeitsprincip gibt es eben noch ein Drittes, die Macht des geschichtlichen Herkommens, die neben der einigenden Macht des Bekenntnisses von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.“ Noch sei erwähnt, was der Verfasser S. 61 über die Gefahren der Freikirche sagt und womit wir unsern Bericht abschließen wollen: „Mit der Freikirche verbunden ist die Gefahr einer gewissen pietistischen Verengung des Blicks und der Aufgabe, einer einseitigen Verfolgung der praktischen Ziele und einer Verkümmern des theologisch-wissenschaftlichen Lebens der Kirche — Alles eine Mahnung für sie, zu dem folgenreichen Schritt nur durch die Rücksicht auf das Bekenntniß und ihre wesenhaften Güter überhaupt, nicht auf die Unvollkommenheiten ihrer Verfassung sich drängen zu lassen.“ Das praktische, positive Verhalten, das jedem einsichtsvollen Freund der Kirche unter den dormaligen Verhältnissen, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen geziemt, wird am Schlusse (S. 74 f.) mit warmen und einleuchtenden Worten gezeichnet; möge die ganze Schrift verständigend, temperirend und stärkend auf recht viele Leser wirken!

Lübingen.

Palmer.

Ein Blick in das evangelische Urbild der Synode. Ansprache an die jetzt zusammentretende erste evangelisch-lutherische Landessynode Sach-

sens. Von Dr. Albert Liebner, Oberhofprediger. Dresden, G. A. Kaufmann, 1871. 2. Aufl.

Theologische Erkenntniß und langjährige kirchliche Erfahrung wirken hier zusammen, um „das rechte reine Synodabild, wie es aus dem Innersten des Evangeliums hervorgeht, wenigstens in seinen entscheidenden Grundzügen“ zu zeichnen. Die Hauptsache ist dabei selbstverständlich dem Verfasser die innere tiefe geistige und geistliche Seite der Synode, „denn nur aus dieser geistigen Innerlichkeit und Tiefe, nicht von Außen her, kann etwas wahrhaft Gedeihliches und auch Bleibendes hervorgehen“. Dieser Zeichnung aber dient die besonders von Paulus hervorgehobene „große christliche Grundanschauung von den mancherlei Gaben und deren nothwendiger Einheit in Christo“. Bei der Entwicklung dieser Grundanschauung geht der Verfasser zunächst in das Allgemeine ein, principiell und geschichtlich, und dann zu den besonderen Gaben fort und zeigt, wie nur in dem gegenseitig fördernden und tragenden Zusammenwirken derselben auf dem Einen Grunde sowohl die wahre Lebendigkeit der Kirche überhaupt wie auch die wahre Synode hervorgeht. Einen Auszug verträgt diese ohnehin schon sehr gedrängte Darstellung nicht, am wenigsten nach der Seite, da sie die rechten Wege der Ausgleichung der Unterschiede, auch durch redlichen Kampf hindurch, zeigt. Am Schluß führt der Verfasser sehr bedeutsam hin an die Geburtsstätte der evangelischen Freiheit in der deutschen Reformation, vor Allem in der wunderbaren Vereinigung und Wechselwirkung der beiden so sehr verschieden „begabten“ eigentlichen Väter unserer Kirche, Luther und Melancthon, und wünscht von daher der Synode, daß sie „mit lutherischer Tiefe und Kraft und mit melancthonischer Kunst, Milde und Weitherzigkeit im besten Sinne reformatorisch an unseren gegenwärtigen kirchlichen Angelegenheiten arbeiten“ möge. Dann werde auch ihrerseits die Erfüllung der großen Hoffnung angebahnt, welche sich an die Ereignisse der jüngsten Zeit knüpfe: nämlich daß die geeinigten deutschen Stämme ihre besonderen Gaben nicht nur auf den anderen Gebieten, sondern — und vor Allem — auch in der Kirche austauschen. Auf diese tief in das gesammte Leben der Gegenwart eingreifende Ausführung möchten wir besonders hinweisen.

Dresden.

Lube.

Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart. Sechs Reden von Dr. Hermann Schulz, Professor der Theologie an der Universität Basel. Frankfurt am Main, Verlag von Heyder und Zimmer, 1869. 100 S.

Schriften über die kirchlichen Fragen der Gegenwart haben keinen empfehlenden Titel; wir sind zu sehr gewöhnt an die unerquidlichen Streitigkeiten über Union und Confession, über protestantische Freiheit und Bekenntnistreue, über Gemeinderechte und Lehramt und an die voraussetzungsvolle formalistische und rabulistische Art, in welcher dieselben geführt werden, als daß uns nicht Alles, was daran erinnert, zunächst peinlich und widrig berühren sollte. Denn da, wo am meisten von Bekenntnistreue die Rede ist, pflegen wir gar wenig vom Christenthum zu merken und da, wo Denkfreiheit das Schlagwort ist, ebenso wenig vom Denken. Um so mehr möchten wir bitten, nicht an der obigen Schrift wegen dieses

Titels vorbeizugehen und sie nicht zusammenzuwerfen mit der Fluth von Schriften, welche immer das Nämliche wiederholen. Sie ist anderer Art, es ist der Ausdruck einer wirklichen inneren Orientirung, die nicht bloß einen Standpunkt zurecht macht oder den zurecht gemachten behauptet, sie ist das Ergebniß christlicher Lebensanschauung und wirklicher Denkarbeit. Auch die Methode ist wohlthuend. Sie besteht aus einer sinnigen Zusammenstellung von Gelegenheitsreden und Predigten, welche, für sich entstanden, doch in dieser Reihenfolge ein innerlich verbundenes Ganzes bilden. Das erste Stück ist eine akademische Rectoratsrede über „die Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche und die Aufgabe der Theologie in derselben“. Ihre Absicht ist, zu zeigen, daß diese Bewegung mit allen Kämpfen und Mißverständnissen doch dem Leben und den Zielen der Geschichte der Kirche selbst angehört, denn das Schriftprincip der evangelischen Kirche enthält in sich selbst auch die Forderung und Nothwendigkeit der Kritik und das Rechtfertigungsprincip hat mit dem Begriffe des Glaubens die Lösung für den Gegensatz nicht bloß in der Zeit des Ursprunges, sondern auch für den heutigen. Für jene Zeit hat dasselbe aus dem Gebiete des Heiles die verdienstlichen Werke ausgeschlossen. Aber mit dem Begriffe des Glaubens schließt es auch aus dem Gebiete des Heiles das Wissen aus, und die Aufgabe der Theologie besteht daher in der folgerichtigen Ausscheidung, Dessen, was wir nur als Wissen ansehen können und was im Dogma sich mit dem Glauben vermischt hat. Wenn die Glaubenslehre sich auf das Erfahrungsgelände des Glaubens selbst beschränkt, so hat sie darin ein festes Princip und ein sicheres Recht als Wissenschaft. Sie wahrnt damit ihre Selbstständigkeit und zugleich den Frieden mit der Wissenschaft, mit welcher sie nicht auf deren besonderem Gebiete streitet. Dieß sind im Allgemeinen die Hauptgedanken, welche hier ausgeführt werden und auf deren Grundlage sich der Verfasser mit großer Wärme für die Verträglichkeit des in sich autonomen Heilsglaubens mit der ihrerseits ganz freien historisch-kritischen Arbeit der Theologie ausspricht und endlich die besonderen Aufgaben der theologischen Wissenschaft verzeichnet. Das zweite Stück ist ein Vortrag in einer Predigerversammlung über das Recht und die Grenzen der Vehrfreiheit in der evangelisch-protestantischen Kirche. Mit allem Nachdruck tritt derselbe ein für die Vehrfreiheit dem Bekenntnisse gegenüber, da dieselbe bereits für die Kirche eine Thatfache geworden ist, mit welcher sie selbst steht und fällt, aber auch der Schrift gegenüber, da schlechthinnige Gebundenheit hier nur denkbar ist unter strenger Inspirationslehre, mit dieser aber gerade die ganze positive Schriftkenntniß unserer Theologie aufgegeben werden müßte. Die Grenze der Vehrfreiheit findet er in einer sittlichen Anerkennung der Schrift als Heilsquelle und der evangelischen Bekenntnisse als Zeugnisse eines bestimmten Strebens; wir möchten seine Ansicht etwa so formuliren: die Vehrfreiheit hört da auf, wo in der Person des Vehrden den der Glaube an evangelisches Heil und seine Wissenschaft nicht mehr vereinbar sind. Das dritte Stück ist ein Vortrag über das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsere Zeit. Diese Bedeutung liegt ihm darin, daß dieses Buch eine ausgezeichnete Probe gibt, wie wir uns die Schrift nicht durch einzelne Stellen, sondern durch Gesamtverständnis anzueignen haben, und sodann inhaltlich, wie der Glaube in der Versuchung sich zu bewahren hat und bewahren kann, wenn ihm seine erste Form zerbrochen wird. Daran schließen sich drei Predigten über Luc. 20, 1—8, Joh. 15, 26. 27 und Joh. 20, 21. 22, welche Anlaß geben, das Verhältniß des sittlichen Bedürfnisses und des Glaubens an Christus, des historischen und des Geisteszeugnisses und die wahre Geistesnachfolge Christi im Sinne der vorigen Neben darzulegen. Ich muß mir versagen, weiter auf den außerordentlich anregenden Inhalt der geistvollen Schrift einzugehen. Sie wird von mancher Seite als Vermittelungstheologie bei Seite gelegt werden. Die Trägheit und der geistige Tod hat allerdings nichts zu vermitteln. Andererseits aber ist das Gesagte freilich nur Programm. Aber es ist das Programm, welches uns unsere Geschichte und die Wahrhaftigkeit stellen.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Der Weg zum System in der dogmatischen Theologie.

Zur Methodologie.

Von

Prof. Dr. H. von der Goltz in Basel.

Zweiter Artikel. ¹⁾

In einem ersten Artikel (Bd. XV, 4. Heft) wurde versucht, der systematischen Theologie eine von der philosophischen und der historischen Theologie bestimmt unterschiedene Aufgabe zu sichern: demnächst wurden die Quellen und Normen, auf welche sie angewiesen ist, in ihrem gegenseitigen Verhältniß beleuchtet. Auf Grund dessen soll nun der Weg angedeutet werden, auf welchem die Theologie mit ihren eigenthümlichen Quellen und Normen am Sichersten zum System, zum zusammenhängenden Lehrgebäude der christlichen Wahrheit gelangt.

Unter den älteren Versuchen innerhalb der protestantischen Theologie, die einzelnen kirchlichen Glaubenssätze zu einem Lehrgebäude in einander zu arbeiten, sind besonders wichtig die Föderaltheologie und die analytische Methode Calixt's. Denn vor dem scholastischen Schematismus zeichnen sich beide Versuche dadurch aus, daß sie eine christliche Centralidee dem System zu Grunde legen. In der Centralidee des Bundes sprach die reformirte Theologie den schon von Calvin betonten Gedanken aus, daß es sich in der christlichen Lehre um ein wechselseitiges Verhältniß Gottes und des Menschen handelt, welches von seinem ewigen Grunde in Gott aus sich in geschichtlicher Entwicklung durch verschiedene Stufen hindurch verwirklicht. In der Centralidee des Heils, das als selige Gemeinschaft des Menschen mit Gott bestimmt ist, erkannte die lutherische Theologie die persönliche Gottesgemeinschaft in Christo als den organisirenden Mittelpunkt des Lehrganzen. Wenn beide Methoden trotz des Suchens nach einer organischen Gliederung des Systems mehr Weissagung blieben, als daß

¹⁾ f. Jahrb. Bd. XV, S. 679 ff.

sie die gestellte Aufgabe lösten, so lag dies theilweise darin, daß die Ausführung des Lehrgebäudes noch allenthalben gebunden blieb in den Abstraktionen und Formeln der älteren Theologie. Namentlich aber folgte statt eines Fortbaues auf dem gelegten Grunde die Verschlingung der Dogmatik in die rasch aufeinander folgenden Systeme der neueren Philosophie von Cartesius und Leibnitz bis zu Schelling und Hegel. Nur in Bengel's Schule begegnen wir einer glücklichen Verbindung des theocentrischen Föderalprinzips der reformirten Kirche mit dem anthropocentrischen Heilsprincip der lutherischen Kirche, wie auch Detinger's *Theologia ex idea vitae deducta* in dem Grundbegriff des Lebens über den subjectiven Heilsbegriff hinausführt. Allein der Strom des rationalistischen Zeitgeistes ließ diese Reime vorläufig nicht zu dogmatischer Ausgestaltung und kirchlicher Bedeutung gelangen. —

Unter den vielen Verdiensten Schleiermacher's um die Erneuerung der evangelischen Theologie ist es eines der größten, daß er gegenüber dem formalistischen Rationalismus und Supranaturalismus wieder die positive religiöse Idee der Erlösung von der Sünde als organisirendes Princip in die Mitte der Glaubenslehre stellte; zugleich führte er mit der ihm eigenen architektonischen Kunst und unter der Zucht streng geschulten Denkens den Bau des gesamten Lehrgebäudes auf jenem Grunde in allen seinen Theilen durch. Hierin ist Schleiermacher der Schöpfer der neueren systematischen Methode; seit ihm darf sich kein Dogmatiker der Aufgabe entziehen, von einem Verständniß des Wesentlichen im Christenthum aus die christliche Lehre in ihrem inneren Zusammenhang, die einzelnen kirchlichen Glaubenssätze in ihrer durchgängigen inneren Beziehung aufeinander darzustellen. Auch hat Schleiermacher der in den frommen Kreisen schon länger geläufigen Wahrheit den klaren wissenschaftlichen Ausdruck verliehen, daß in der christlichen Lehre nur die Person Christi als des einigen Erlösers von der Sünde das alle Lehrsätze zu innerer Einheit verbindende Princip sein kann.

Solche dankbare Anerkennung des Meisters darf uns aber nicht hindern, uns in direkter Polemik gegen die dogmatische Methode Schleiermacher's zu richten. Denn das grundlegende Verständniß des Wesentlichen im Christenthum suchte Schleiermacher nicht innerhalb der dogmatischen Theologie selbst; seine christliche Glaubenslehre ruht auf Lehnsätzen aus der philosophischen Ethik und der Religionsphilosophie. In Folge dessen sind die Maaß gebenden, nicht nur in der

Anlage des Ganzen sondern in allen einzelnen Vehrfsätzen Maaß gebenden Grundbegriffe der Dogmatik selbst fremd, sie gehören einem bestimmten philosophischen Systeme an, dessen allwirksame Allgegenwart in Schleiermacher's Glaubenslehre nur den weniger Geübten durch seine Anlehnung an die christlich-kirchliche Terminologie verhüllt werden kann.

In dankenswerther Weise hat Schleiermacher den Gegensatz naturalistischer und supranaturalistischer Weltanschauung, welcher die rationalistische Theologie vor ihm beherrscht, in einer höheren Einheit zu vermitteln gesucht. Göttliches und Menschliches, Gnade und Natur, Offenbarung und Geschichte durften nicht mehr in abstrakten Gegensatz zu einander gestellt werden. Indessen in der principiellen Grundlegung für die Dogmatik befolgt Schleiermacher doch den von der früheren Theologie ausgetretenen Weg, von dem generellen Begriff der Religion (Frömmigkeit und fromme Gemeinschaft) aus zu dem positiven Begriff des Christenthums zu gelangen. Freilich war es von höchstem Werthe und ein reformatorischer Fortschritt, daß er bei diesem Verfahren den rein formalen und für sich allein leeren Begriff der Offenbarung ersetzte durch den materialen der Erlösung von der Sünde durch Jesum von Nazareth. Aber dieser Beschreibung des individuellen Charakters des Christenthums liegt nach dem logischen Verfahren der Definition zu Grunde: die Bestimmung des genus Religion und die Bestimmung der species der monotheistischen und teleologischen Frömmigkeit durch ein philosophisches und kritisches Verfahren; und gerade diese Maaß gebenden Grundbegriffe sind bei Schleiermacher nicht im dogmatischen System selbst entstanden, sondern von anderwärts her geliehen. Obwohl Rothe das vergleichende kritische Verfahren durch das speculative ersetzt und einen Unterschied theologischer und philosophischer Speculation behauptet, schlägt er doch einen ähnlichen Weg ein. Gegen diese Abhängigkeit der Dogmatik von einer ihr fremden philosophischen oder theologisch-speculativen Disciplin möchte ich Verwahrung einlegen. Für die Anlage und den Bau des dogmatischen Systems ist es die erste und wichtigste Frage, wie das Fundament des Lehrgebäudes gelegt werden muß, ob die Dogmatik selbst den Unterbau herstellen kann oder ihn fertig von anderen Wissenschaften entlehnen muß. Diese Frage scheint mir eine Lebensfrage für unsere heutige Dogmatik zu sein. Wenn ich zu ihrer Beantwortung einen bescheidenen Beitrag anbiete, so möchte ich nochmals unter Berufung auf die Ausführungen des ersten Artikels darauf hin-

weisen, daß von Verständigung mit Nichtgläubigen über das Wesen oder die Wahrheit des Christenthums hier nicht die Rede ist — das fällt unter die apologetische, nicht unter die dogmatische Aufgabe —, daß es sich lediglich um ein wissenschaftlich befriedigendes Verständniß des Wahren und Wesentlichen im Christenthum unter Glaubensgenossen, insbesondere unter dem kirchlichen Lehrstande handelt. —

1.

Sollte die systematische Theologie wirklich genöthigt sein, mit fremden, entlehnten Grundbegriffen zu arbeiten? Sollten die Quellen, welche ihr auf ihrem eigensten Gebiet offen stehen, ihr den Dienst versagen, daß sie ihre Maas gebenden Grundbegriffe selbst erzeugt? War viel liegt daran für Kirche und Wissenschaft, ob die regula fidei, nach welcher die Normalität, der christliche Werth dogmatischer Sätze zu prüfen ist, auf philosophischem oder auf dogmatischem Wege zu Stande kommt.

Erklärlich, aber nicht gerechtfertigt wird die Verirrung in spekulativ-kritische Voraussetzungen dadurch, daß die ältere Theologie eine wissenschaftliche Untersuchung über das Wesen des Christenthums der Dogmatik nicht zu Grunde legte. Zu fest und naiv stand sie im Glauben und zwar in der kirchlich festgestellten Form des Glaubens, um so, wie die Wissenschaft es fordert, beobachtend vor ihm zu stehen. Insofern war es eine wünschenswerthe Ergänzung der kirchlichen Lehre, wenn eine an Umfang und Gewicht wachsende „natürliche“ Theologie vor die „geoffenbarte“ gestellt wurde, um den allgemein menschlichen Voraussetzungen der christlichen Heilswahrheiten gerecht zu werden. Dem gleichen Interesse diente in anderen Kreisen das zunehmende Anschwellen der „Prolegomena“, welche neben den Erkenntnißquellen auch das Grund legende Verständniß des Christenthums zum Inhalt hatten. Nur beeinträchtigte diesen Fortschritt die Isolirung, in welcher diese Lehrstücke den eigentlichen Dogmen gegenüberstanden. Denn mit der Unterscheidung der natürlichen und der geoffenbarten Theologie ging gar zu leicht die systematische Einheit der christlichen Lehre verloren. Das natürliche Verhältniß des Menschen zu Gott wurde nicht aus der Erkenntniß Christi abgeleitet, während doch in der christlichen Lehre von Gott und vom Menschen Alles christlich gedacht sein muß. Was aber die „Prolegomena“ betrifft, so können solche, welcher Disciplin sie auch angehören, bei richtigem Verfahren

nur die Grenzen der Aufgabe und den Weg ihrer Lösung aufstellen, oder, wo solches unabweisbar ist, Lehnsätze aus andern Disciplinen als Voraussetzungen geltend machen. Die Begrenzung des Thema's, aber nicht die Wesensbestimmung des Objectes gehört in die Prolegomena. Sobald daher das Bedürfniß erwacht, das principielle Verständniß des Christenthums dem Lehrgebäude zu Grunde zu legen, sollte diese Untersuchung innerhalb der dogmatischen Aufgabe Bürgerrecht erhalten. Denn nicht aus der Definition der Begriffe Religion, Offenbarung oder Erlösung nach allgemeinen ethischen Gesichtspunkten lernen wir das Christenthum verstehen; sondern alle diese Begriffe erhalten innerhalb der Dogmatik ihr Licht erst im Zusammenhang des christlichen Systems. Nächst den Gesetzen logischen Denkens, die für jedes systematische Verfahren auch in den positiven Wissenschaften maassgebend sind, hat der Dogmatiker keine anderen Voraussetzungen, als den inneren und geschichtlichen Thatbestand des Christenthums und seine persönliche Glaubensgesinnung zu demselben. Unter vollster Anerkennung, daß es auch für den Theologen eine philosophische oder apologetische Aufgabe giebt, müssen wir doch in der Dogmatik mit den älteren kirchlichen Theologen innerhalb nicht außerhalb des Christenthums Stellung nehmen. Der Dogmatiker ist demnach zunächst auf die Methode der Induction angewiesen, oder wie Rothe es nennt, auf das empirisch reflectirende Denken. Das bloß deducirende oder rein synthetische Verfahren ist aus der christlichen Dogmatik ausgeschlossen. Denn für einen lediglich in der Erfahrung gegebenen Thatbestand gilt es einen gemeingültigen begrifflichen Ausdruck zu finden, zuerst für das Ganze, um dann auch die Theile im Ganzen zu verstehen.

Zwei Aufgaben ergeben sich auf diese Weise für die systematische Theologie, von welchen die zweite die weitaus umfangreichere, die erste aber die wichtigere ist. Ich nenne sie den Grundlegenden und den ausführenden Theil des theologischen Systems.

Der Grundlegende Theil sucht für das Wesen des Christenthums einen Ausdruck, der gleicherweise das wissenschaftliche wie das christlich-religiöse Interesse befriedigt. Außerdem müssen da, wo die Theologie der kirchlichen Verkündigung einer konfessionell begrenzten kirchlichen Gemeinschaft dient, auch die religiösen Grundsätze der Confession an dem Wesen des Christenthums als der regula veritatis bewährt werden. So nahe sich dieser Grundlegende

Theil des theologischen Systems mit dem berührt, was Schleiermacher Apologetik und Polemik nennt, so bleibt doch der principielle Unterschied, daß wir auch für diese Arbeit die dogmatische nicht die speculativ-kritische Methode in Anspruch nehmen. Die philosophische Theologie beschäftigt sich ebenfalls mit dem Wesen des Christenthums, aber im apologetischen Interesse und lediglich von allgemeinwissenschaftlichen Voraussetzungen aus. Hingegen ist es weder eine speculative noch eine apologetische Aufgabe, wissenschaftlich zu untersuchen und zu bewähren, was das Gemeinsame und Wesentliche ist in den mannigfachen historischen und individuellen Formen des Christenthums, wo diejenigen Grenzen des Christlichen sind, welche bei aller freien Bewegung der Lehre von dem kirchlichen Lehrstande nicht verletzt werden dürfen. Ebenso ruhen alle polemischen Verhandlungen zwischen den einzelnen Confessionen nicht auf dem speculativen, sondern auf dem dogmatischen Verständniß des Wesens des Christenthums.

So allgemein sich gegenwärtig die Einsicht verbreitet hat, daß die dogmatische Theologie irgendwie einer Vorarbeit über das Wesen des Christenthums nicht entbehren kann, so ist doch darüber noch kein Einverständnis vorhanden, daß die Dogmatik keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne diese Grund legende Aufgabe selbst in Angriff genommen und gelöst zu haben, und daß diese erste Arbeit eine rein dogmatische, d. h. direkt im Dienst der Reinheit und Einheit kirchlicher Verkündigung stehende ist. Auf den Namen Apologetik, der hier und da für diese Grund legende Arbeit gebraucht wird, kommt wenig an, aber viel auf das an den Namen der Apologetik sich anknüpfende speculativ-kritische Verfahren, wie es die vergleichende Religionswissenschaft fordert, die Dogmatik aber ausschließt. Mag man die dogmatische Disciplin, von der die Rede ist, „Fundamental-Theologie“ oder „Principienlehre“ oder „Grundlegung des theologischen Systems“ nennen, — die Aufgabe ist nicht, die Wahrheit des Christenthums vor dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein zu bewähren, sondern sich innerhalb des christlichen Glaubenskreises mit den wissenschaftlich Denkenden im kirchlichen Lehrstande über einen Normalausdruck für das Wesentliche, Unwandelbare und Unantastbare in der christlichen Lehre zu verständigen. —

Die zweite, dem Umfang nach größere Aufgabe der systematischen Theologie besteht darin, die christliche Lehre in ihrer Mannichfaltigkeit nach ihrer inneren Gliederung ausführlich darzustellen. Für diese zweite Arbeit bildet der allgemeine Ausdruck für das Wesentliche

im Christenthum den festen Ausgangspunkt und den sichern Maaßstab. Nicht allein die dogmatische Wahrheit der einzelnen Lehrsätze, sondern auch ihre Gliederung und wechselseitige Beziehung aufeinander muß an diesem Kanon gemessen werden.

2.

Die Glaubensregel der ältesten Kirche beschränkt sich darauf, entweder die Thatfachen, auf welche der Glaube der Christen sich bezieht, in übersichtlicher Ordnung zusammenzustellen ohne dogmatische Verarbeitung, oder einzelne Glaubenswahrheiten durch dogmatische Formulirung gegen häretische Abweichungen sicher zu stellen. Und so sehr die konfessionellen Bekenntnißschriften der Reformationskirchen dem damaligen Bedürfniß entsprechen mochten als Manifeste des evangelischen Glaubens oder als Leitfaden des kirchlichen Unterrichts oder als Grundlagen der kirchlichen Disciplin über den Lehrstand, so zeigen sie doch weder diejenige Vollständigkeit des Lehrgebäudes, noch diejenige dogmatische Durcharbeitung der Begriffe, welche das wissenschaftliche System fordert. Sie sind daher für die dogmatische Principienlehre ein höchst bedeutendes und schätzbares Material, aber weder die altkatholischen noch die konfessionellen Symbole können dieselbe ersetzen oder überflüssig machen. Welche Ansprüche stellt nun aber die Wissenschaft an den Grund legenden Theil des theologischen Systems, und zwar zunächst an die katholische Principienlehre, welche das Wesen des Christenthums festzustellen hat, im Unterschied von der konfessionellen Principienlehre?

Die Forderung lautet einfacher, als ihre Erfüllung sich zeigt: das Wesentliche und Unwandelbare im Christenthum soll begrifflich bestimmt werden. Für die Dogmatik ist hierbei der Weg einer rein logischen Definition ausgeschlossen, welcher von dem allgemeinen Begriff der Religion mittelst der Begriffe Offenbarung und Erlösung zur Definition des Christenthums fortschreitet. Wie dieses Verfahren der apologetischen Tendenz seinen Ursprung verdankt, so führt es auch unvermerkt zur apologetischen Aufgabe hinüber. Denn wie schon gesagt wurde, mit anderwärts fertig gestalteten fremden Schulbegriffen darf der Dogmatiker seine Arbeit nicht beginnen; vielmehr unmittelbar aus der reinen und vollständigen Anschauung des Christenthums muß er den Normalausdruck für das Wesen desselben gewinnen.

Wenn das Wesentliche im Christenthum begrifflich fixirt werden soll, so darf der Ausdruck für dasselbe weder etwas aufnehmen,

was dem Christenthum fremd ist oder gar mit ihm in Widerspruch steht, noch darf er etwas bei Seite lassen, ohne welches das Christenthum seinen unterscheidenden Charakter verlieren würde. Diese doppelte Forderung, alles Christliche und nur Christliches aufzunehmen, wird allein dann erfüllt, wenn der Normalausdruck für das Wesen des Christenthums klare Bestimmtheit mit umfassender Allgemeinheit verbindet; auf der gleichmäßigen Erfüllung beider Ansprüche, die einander gegenseitig beschränken, beruht der wissenschaftliche Werth der Principienlehre; und jeder, der sich an der Aufgabe selbst versucht hat, weiß, wie schwer es ist, das Gleichgewicht zwischen beiden Ansprüchen aufrecht zu erhalten. Einerseits soll nicht die eigenthümliche Auffassung des Christlichen in einem zeitlich und örtlich begrenzten kirchlichen Kreise, sondern das Katholische, das Gemeinchristliche, das in allen Konfessionen und Jahrhunderten sich gleich bleibende Wesen des Christenthums soll ein zutreffendes Wort finden. Niemand zweifelt, daß es ein solches Katholisches giebt, daß die Christenheit in allen ihren Verzweigungen ein Band innerer Einheit und Zusammengehörigkeit besitzt. Aber wer kennt und hat das passende Wort dafür? Auf der andern Seite soll das gesuchte Wort den Maafstab bilden, alles im äußeren Bereich der Christenheit vorhandene und mit dem Anspruch christlicher Wahrheit auftretende Fremdartige, Unchristliche, alles nur äußerlich, nicht innerlich zur Kirche Christi Gehörige auszuschneiden. Um dessentwillen muß der Normalausdruck eine so unzweideutige Bestimmtheit haben, daß er die Kriterien zur Fernhaltung alles nur scheinbar Christlichen in sich schließt.

Gerade die religiöse Krisis unserer Zeit bringt mit der Schwierigkeit auch das dringende Bedürfnis einer Verständigung über das Wesentliche im Christenthum zum Bewußtsein. Ist das Interesse allein auf die Allgemeinheit des Ausdrucks gerichtet, so kann man die gesammte von Jesu von Nazareth irgendwie beeinflusste Culturentwicklung Christenthum nennen; dieses ist dann gleich moderner Sittlichkeit, und das Wesentliche in derselben möchte auf einer tieferen Auffassung und Werthschätzung der Persönlichkeit im Einzelleben und im Gemeinleben beruhen. Nur fehlt dann jede Bestimmung für den eigenthümlichen religiösen Gehalt sowohl der Person des Stifters wie des von ihm ausgegangenen Lebens. Ist aber das Interesse allein auf die Bestimmtheit des Ausdrucks gerichtet, so ist es selbst bei dem lautersten Wahrheitsfinn kaum vermeidlich, daß eine einseitige

konfessionelle oder in noch höherem Grade einseitig individuelle Auffassung des Christlichen sich mit dem Wesen des Christenthums identificirt. Unter dem Anspruch, das katholische oder evangelische Princip allein zu vertreten, wird allem Entgegenstehenden das Recht christlichen Namens abgesprochen. Um beiden Abwegen, auf welche die Parteien sich in allen Konfessionen verirren, zu entgehen, muß die Principienlehre die Allgemeinheit in der Bestimmtheit und die Bestimmtheit in der Allgemeinheit festhalten, damit sie das Eigenthümliche nicht übersehe, aber auch das Wesentliche im Eigenthümlichen treffe. Nie darf die katholische Tendenz die Grenzen des eigenthümlich Christlichen verflüchtigen, und nie darf die orthodoxe Tendenz eine Parteilstellung innerhalb des Ganzen der christlichen Kirche vorwegnehmen. Näher besehen hindern einander die beiden Ansprüche nicht, so sehr es den Anschein hat. Denn im Grunde ist die genaue und zutreffende Bestimmung des eigenthümlich Christlichen zugleich der Allgemeinheit des Ausdrucks förderlich. Denn je sicherer im Christenthum der organische Mittelpunkt, die Alles beherrschende Centralidee erkannt wird in ihrem Unterschied vom Zufälligen und Abgeleiteten, um so mehr ist auch die alles Christliche umfassende Allgemeinheit verbürgt. Je mehr hingegen das bloß Zufällige und Zeitweilige oder das, was das Christenthum mit andern Religionsformen gemeinsam hat, als das Wesentliche ausgegeben wird, desto mehr verflüchtigt sich das Eigenthümliche. Einige Beispiele mögen diese Behauptung erläutern. Die früher oft gehörte Definition, das Christenthum sei die geoffenbarte Religion, ist nicht bestimmt genug, weil Offenbarung weder das ausschließliche noch das charakteristische Merkmal des Christenthums ist; zugleich ist sie zu allgemein, weil Religion in dem üblichen Sinne des Wortes, der das Sittliche nicht nothwendig einschließt, noch nicht das Ganze des Christenthums umfaßt. Mit dem Zusatz „übernatürlich“ geoffenbarte Religion ist nicht geholfen; denn derselbe ist rein formaler Natur und enthält über den inneren Gehalt und Werth des Geoffenbarten nichts. Gleiches gilt von der Formel „die durch Christum gestiftete und geoffenbarte Religion“; denn der bloße Name des Stifters bestimmt in keiner Weise sein eigenthümliches Verhältniß zu der von ihm gestifteten Gemeinschaft im Unterschied von andern Religionsstiftern, wie Moses oder Mohamed. Ueber die rein formalen Bestimmungen hinaus führt die Definition „die Religion der Erlösung durch Jesum Christum“. Allein der Begriff Erlösung setzt ein Woher und

ein Wohin der Befreiung voraus, welcher in dem so viel gedeuteten Wort „Religion“ noch nicht bestimmt angedeutet ist, selbst dann noch nicht ausreichend, wenn man statt Religion Frömmigkeit oder Gottesgemeinschaft sagt, und zu dem Begriff der Erlösung den der Sünde hinzufügt. Die letztgenannten Ergänzungen führen allerdings die Definition des Wesentlichen im Christenthum dem Ziele weit näher. Allein mit einer kurzen überschriftlichen Formel wird man überhaupt nicht ausreichen, da das Christenthum kein abgeschlossener logischer Begriff ist, und auch kein scharf begrenztes Einzelwesen, sondern eine unendlich reiche Lebenswelt, in welchem das Sittliche neben dem Religiösen, das Naturleben neben dem Personleben, das Zeitliche neben dem Ewigen; der Gegensatz zum Bösen neben der Beziehung auf Gott, der Unterschied des Erlösers von den Erlösten neben seiner Einheit und Gemeinschaft mit ihnen Berücksichtigung fordert. Namentlich aber dürfen anderwärts fertig ausgeprägte Begriffe, wie Religion, Offenbarung, Erlösung nicht ohne Weiteres als bekannte Größen zur Definition verwendet werden unter der unrichtigen Voraussetzung, als ob ein Einverständnis über ihren Sinn schon gesichert wäre. Gerade solche in Aller Munde als bekannte Größen umlaufende Worte sind die Träger der unklarsten und verschiedenartigsten Gedanken. Eben deshalb genügt überhaupt keine beiläufige einleitende Definition an der Spitze der Dogmatik; vielmehr eine wissenschaftliche Disciplin übernimmt die Aufgabe, ohne fertige Schulbegriffe vorauszusetzen, sich in die Welt der christlichen Thatfachen nachdenkend zu vertiefen und das in allen diesen Thatfachen Eine und Gleiche in möglichster Bestimmtheit und Allgemeinheit auszusprechen. —

In der heutigen Theologie ist es anerkannt, daß die Lösung dieser Aufgabe sich concentrirt in dem Verständniß derjenigen Persönlichkeit, von welcher das Christenthum Namen, Anfang und Bestand hat. Denn der eigenthümliche Gehalt und Werth der Person Christi deckt sich mit der Wirksamkeit, die er in der Menschheit auszurichten bestimmt ist. Lebensfülle und Lebenswerk, und wieder das Leben des Hauptes und des mit ihm verbundenen Leibes decken sich im Christenthum, wie auf keinem andern Gebiet menschlichen Lebens. Daher liegt der Schlüssel zum Wesen des Christenthums in dem, was Christus ewig ist, und was er geschichtlich wurde und wirkte. In Jesu Christo vereinigt sich in vollem Maaße und reiner Weise das Verhältniß Gottes zur Menschheit und das Verhältniß der Menschheit zu Gott; in Christo wird alle Gemeinschaft mit Gott sittlich frucht-

bare That, und jede sittliche That fließt aus seiner Gemeinschaft mit Gott; in Christo sind die ewige und die zeitliche Bestimmung des Menschen, die himmlische und die irdische Natur, das Geistige und Sinnliche aufeinander bezogen und ausgeglichen, in Christo ist der Gegensatz gegen das Böse eins mit der Heiligung des ganzen Lebens für Gott, und die Vollendung der einzelnen Persönlichkeit steht im Gleichgewicht mit der Vollendung der socialen Gemeinschaft. So handelt es sich in der katholischen Principienlehre vor Allem um das Grund legende Verständniß der Person Christi in ihrem ureigenen Lebensgehalt und ihrer Bedeutung für die Menschheit. Das christocentrische Princip in der Dogmatik vermeidet die Abwege, welchen der einseitig theocentrische und der einseitig anthropocentrische Weg unvermeidlich ausgesetzt sind; und ebenso vermeidet es die Abwege einer einseitig subjectiven, individualistischen und einer einseitig socialen, kirchlichen Theologie. Die christocentrische Methode in der Principienlehre kann sich auf einem wahrhaft katholischen Standpunkt halten, der zwischen Orient und Occident, zwischen Romanismus und Protestantismus, zwischen Calvinismus und Lutherthum, zwischen Orthodoxie und Humanismus das Alle verbindende Eine und Wesentliche im Christenthum zur Anschauung bringt. Es ist ein bedeutender Fortschritt, daß die neuere Theologie in den principiellen Fragen die christocentrische Richtung eingeschlagen hat.

Käme es nur auf eine möglichst knappe, überschriftliche Formel an, so könnte das Christenthum etwa bestimmt werden als „das durch Jesum von Nazareth, den einigen Mittler Gottes und der Menschen und den Erlöser von der Sünde, gestiftete und mittelst der geistlichen Wiedergeburt der sündigen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott sich fortentwickelnde Reich Gottes in der Menschheit“. Indessen auf eine stereotype Formel kommt es in der Principienlehre weniger an; die Aufgabe ist eine das Wesentliche zutreffend und ausreichend beleuchtende Charakteristik. Beispielsweise würde sich mir das Ergebniß etwa so gestalten: Seinem Wesen nach ist das Christenthum Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche die Person und die Natur des Menschen, den Einzelnen und die Gesamtheit, das jetzige und das zukünftige Leben umfaßt und nur als Heil aus der Sünde, als Leben aus dem Tode zu Stande kommt. Ewig ist sie in Gottes heiliger Liebe gegründet; geschichtlich ist sie in der gottmenschlichen Person Jesu Christi und deren Wirksamkeit gestiftet und mit der sicheren

Bürgschaft ihrer Vollendung wirksam geworden; gegenwärtig ist sie in der Kraft des in der Kirche der an Christum Gläubigen waltenden heiligen Geistes in stetiger und unaufhaltsamer Verwirklichung begriffen mittelst der Wiedergeburt der Einzelnen und der Ausbreitung des Reiches Gottes, während sie für ihre vollkommene Ausgestaltung in den einzelnen Menschen und in der Gesamtheit der vollendenden Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in Christo wartet. Diese Charakteristik mag Einigen viel zu bestimmt, Anderen noch zu unbestimmt vorkommen; es ist hier nicht der Ort darüber zu rechten. Zu ihrer Bewährung müßte der Nachweis geführt werden, daß zur Feststellung der inneren Grenzen des Christlichen keins der aufgestellten Momente entbehrt werden könnte, es aber auch keiner anderen bedürfte. Indessen wir haben es jetzt nicht mit der Lösung der dogmatischen Aufgabe, sondern mit ihrer Beschreibung zu thun. Sei die beispielsweise angeführte Charakteristik zutreffend oder nicht, — der Werth jeder in der Principienlehre sich ergebenden Formel muß darin sich bewähren, daß wissenschaftlich denkende Christen in derselben den wesentlichen Inhalt ihrer persönlichen Erfahrung, den Kern der heiligen Schrift und die gemeinsame Grundlage des der Kirche Christi eigenthümlichen Lebens wiedererkennen. Auch hier gilt, recht angewendet, das *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Keinenfalls dürfte der Nachweis fehlen, daß kein Glied der Aussage weggelassen könnte, ohne die Grenzen des Christlichen zu verwischen, und daß dieselbe vollständig Alles umfaßt, was das Christenthum von andern Producten des sittlichen Gemeinlebens unterscheidet. Bei dieser Arbeit hat die Principienlehre die Aufgabe, alle Begriffe, welche sie zur Darstellung des Wesentlichen im Christenthum aus der allgemeinen Sprache aufnimmt, genau zu bestimmen und keinen als hinreichend bekannt und gemeingültig vorauszusetzen. Denn auf den christlichen Sinn der Begriffe Gott und Gemeinschaft mit Gott, Sünde und Heil, Tod und Leben, Wiedergeburt und Reich Gottes kommt es gerade an. —

Das an der heiligen Schrift, wie an der persönlichen Erfahrung und an der Geschichte der Kirche bewährte Ergebnis der Principienlehre ist für den Dogmatiker der Canon, an welchem alle weiteren dogmatischen Aussagen nach ihrer Reinheit und Angemessenheit beurtheilt werden. Die theologische Wissenschaft kann sich nie mit einer äußeren Tradition, mit einer formalen Autorität begnügen, sei es die angenommene Unfehlbarkeit eines hierarchisch organisirten Lehrstandes, sei

es der consensus quinquesaecularis, sei es das nach den Aposteln genannte symbolum, oder der Buchstabe der heiligen Schrift. Eine sachliche Einsicht in das Wesen des Christenthums muß dem dogmatischen Lehrgebäude als Kanon zu Grunde gelegt werden. Damit soll keineswegs der Anspruch erhoben sein, daß das wissenschaftliche Ergebniß der Principienlehre ohne Weiteres öffentliche Anerkennung als kirchliches Symbol, als Glaubensregel forderte. Denn dogmatische Lehrrsätze und kirchliche Symbole sind zweierlei, und letztere sind unmittelbar immer das Product eines religiösen Lebensprocesses in der Kirche, in welchem die Theologie wohl wesentliche Handreichung leistet, aber nicht das Richteramt übt. Es hängt immer von noch anderen als wissenschaftlichen Bedingungen ab, ob es zu einer fixirten gemeingültigen Formel für die Grundlagen kirchlicher Gemeinschaft kommt. Meist wird die Kirche das Product der Theologie ebenso unzureichend finden für ihren Zweck, wie die Theologie das Bekenntniß der Kirche für ihre Aufgabe. Dessen ungeachtet hat die Principienlehre das Bedürfniß der Kirche nach einem Kanon der öffentlichen Verkündigung immer vor Augen, sie arbeitet in Abzielung auf eine Verständigung unter dem kirchlichen Lehrstande über die unverletzbare Grundlage christlicher Wahrheit als die Bedingung kirchlicher Gemeinschaft. Als eine Aufgabe ersten Ranges müssen wir Dogmatiker dieses praktische Ziel im Auge behalten. An ihrer glücklichen Lösung ist die Kirche nicht minder als die Wissenschaft interessiert.

3.

An die katholische Principienlehre muß sich die konfessionelle Principienlehre anschließen; das bringt die gegenwärtige Lage der in Konfessionen gesonderten Christenheit mit sich. Die konfessionelle Principienlehre ist mit den historischen Disciplinen der Symbolik und der komparativen Dogmatik nicht zu verwechseln; näher berührt sie sich mit den älteren Disciplinen der Polemik und Jrenik.

Obwohl die dogmatische Theologie das Gemeinchristliche, d. h. das, was für den christlichen Glauben die Wahrheit ist, wissenschaftlich darzustellen versucht, so kann sie doch nie den konfessionellen Charakter verleugnen. Das katholische Ziel und die konfessionelle Färbung der dogmatischen Theologie stehen einander nicht so sehr im Wege, als es den Anschein hat. Denn mit seinem christlichen Glaubensleben wurzelt der Theolog in einer besonderen kirchlichen Gemein-

schaft in dem Maas, als sich ihm die Ueberzeugung bewährt hat, daß die religiösen Grundsätze seiner Confession im Gegensatz zu anderen Confessionen das wahrhaft und rein Christliche, also das Katholische, in seiner unversehrten Gestalt vertreten. Eben aus dieser Ueberzeugung entsteht das wissenschaftliche Bedürfnis, die konfessionellen Grundsätze als dem Wesen des Christenthums entsprechend, als wahrhaft katholisch zu erweisen. Nur muß dieser Nachweis zugleich das gemeinsame und christliche Band der getrennten Confessionen zu bewahren und die eigene Confession vor Abweichungen von dem Kanon der reinen Lehre zu schützen suchen. Nie darf sich daher die konfessionelle Principienlehre auf die polemische Auseinandersetzung mit anderen Confessionen beschränken; es stellt sich ihr eine dreifache Aufgabe, eine polemische, eine irenische und eine kritische. —

1. Polemisch wendet sich die konfessionelle Principienlehre gegen jede ältere oder neu auftauchende Form kirchlicher Verkündigung, welche in verkehrter oder einseitiger Lehrbildung eine Abirrung von dem rein und wesentlich Christlichen, von der evangelischen Heilswahrheit, darstellt. Am dringendsten macht sich die polemische Aufgabe überall da geltend, wo solche Verirrungen im eigenen kirchlichen oder nationalen Kreise bestehen. Hier fordert sowohl die Behauptung wie die Erweiterung der eigenen Grenzen Abwehr und Gegenwehr. Je stärker die Ueberzeugung in der Kirche lebendig ist, daß die eigene Confession die Reinheit des Evangeliums vertritt gegen Verirrungen, die das Wesentliche im Christenthum entstellen, desto heiliger ist die Pflicht polemischen Verfahrens. Nur darf sich die konfessionelle Polemik nicht mit der blos verneinenden Ausschließung der Häresie begnügen, seien es ebionitische oder doketische, pelagianische oder manichäische, arianische oder sabellianische, gesehliche oder weltförmige, deistische oder pantheistische Verirrungen. Wie die Polemik jeder Zeit zwei einander entsprechende extreme Abweichungen auszuschließen hat, so stellt sie sich auch die Aufgabe, gegenüber den entgegengesetzten Irrlehren, die Reinheit und das Gleichgewicht der christlichen Lehre positiv zu sichern und den Normalausdruck für die katholische Wahrheit zu bereichern. Auf diesem polemischen Wege sind die meisten kirchlichen Dogmen entstanden; deshalb liegt der Werth derselben vorwiegend in ihrem polemischen Gehalt gegenüber bestimmten, geschichtlich hervorgetretenen Abweichungen. Die rechte konfessionelle Polemik stützt die Abwehr des Häretischen auf positive Bewährung

der eigenen kirchlichen Grundsätze an dem Wesen des Christenthums. Wo es recht zugeht, wird die Reinheit der Lehre nur gegen solche Abweichungen geschützt, welche unmittelbar oder in ihren Consequenzen das Wesen des Christenthums gefährden und also kirchliche Gemeinschaft unmöglich machen. Auch nicht um die überlieferte Form des kirchlichen Dogma's, sondern um die in demselben ausgesprochene christliche Wahrheit ist es der Polemik zu thun; und nicht abweichende theologische Theorien, sondern das Wesen des Christenthums entstellende Glaubenssätze bekämpft sie. Demnach richtet sich die Lebhaftigkeit des polemischen Verfahrens theils nach dem Maaß der Abweichung einer Lehre von dem rein Christlichen, theils nach dem Maaß des Einflusses, den eine solche Abweichung im näheren Kreise gewonnen hat oder zu gewinnen droht. Ueberall, wo eine Abweichung als vereinzelt oder vorübergehend angesehen werden darf, oder wo die Differenz das Wesen des Christenthums nur von Ferne berührt, geht die polemische Aufgabe in die irenische über. —

2. Irenisch verfährt die konfessionelle Prinzipienlehre allenthalben, wo trennende Gegensätze zwischen den Confessionen oder Parteien weniger mit dem Wesentlichen im Christenthum versflochten sind. Sie weist nach, daß hier konfessionelle Gemeinschaft oder Trennung mehr eine Frage der Zweckmäßigkeit oder geschichtlicher (politischer oder nationaler) Zusammengehörigkeit als des christlichen Gewissens ist. Die Forderung kirchlicher Union im Sinne der rechtlichen Wiedervereinigung der thatsächlich geschiedenen Kirchengemeinschaften liegt keineswegs ohne Weiteres in der irenischen Aufgabe; noch weniger darf sie die konfessionellen Gegensätze oberflächlich verwischen oder ihre historische Bedeutung herabsetzen. Aber sie unterscheidet zwischen den religiösen und zwischen den nationalen und culturgeschichtlichen Gegensätzen, welche bei der Spaltung der Confessionen wirksam gewesen sind. Wo die letzteren überwiegen, macht sie die Möglichkeit brüderlicher Gemeinschaft und das Recht freier Bewegung der Lehre geltend. Auch in Betreff der wirklich auf religiösem Boden entstandenen Differenzen, legt sie nicht einen für jede Zeit gleichmäßig gültigen Maaßstab an; sobald kirchliche Gegensätze nicht auf Abweichung von der wesentlichen Wahrheit des Christenthums beruhen, können ihnen die mit religiösen Krisen verbundene Aufregung und das Hinzutreten politischer und socialer Gegensätze eine trennende Bedeutung geben, die sie in späterer Zeit nicht mehr haben. Die Grundtendenz der Irenik ist, bei allen konfessionellen Spaltungen in der Christen-

heit das Gemeinsame neben dem Trennenden zu betonen, und in den Grenzen christlicher Wahrheit die völlige oder theilweise Wiederanknüpfung christlicher und kirchlicher Gemeinschaft zwischen den Confessionen anzustreben. Wissenschaftlichen und christlichen Werth hat die irenische Arbeit nur, wenn die Vermittlung getrennter Lehrweisen eine innerliche und aus der katholischen Principienlehre positiv geschöpfte ist, wenn sie aus der Bereicherung und Vertiefung, nicht aus der Verflachung der konfessionellen Grundsätze hervorgeht; sie muß auf der Ueberzeugung beruhen, daß des Gemeinsamen mehr ist als des Trennenden, und daß das in dem Gemeinsamen gegebene Band stark genug ist, um die vorhandenen Gegensätze sich frei bewegen zu lassen. Namentlich auch bei neu auftretenden Gegensätzen hat die Irenik gegenüber dem Eifer der Polemik die Kirche gegen voreilige Spaltung zu schützen, indem sie Verirrungen Einzelner und unvermeidliche Krisen unterscheidet von Gemeinschaft bildenden Häresien. Erfolgreich kann die irenische Arbeit freilich nur dann sein, wenn die konfessionelle Principienlehre sich auch der kritischen Aufgabe nicht entzieht. —

3. Kritisch tritt die konfessionelle Principienlehre auf gegenüber der dogmatischen Form der eigenen kirchlichen Lehre. Solche Kritik ist freilich erst dann möglich, dann aber auch höchst nothwendig, wenn eine fortschreitende neue Entwicklung in der Kirche die überlieferten Dogmen nach Inhalt und Form als der Berichtigung oder Ergänzung bedürftig zeigt. Ueber die Pflicht solcher Kritik in heterodoxer Richtung sollte es unter protestantischen Theologen keines Wortes bedürfen, da diese keine andere Autorität kennen, als das durch den heiligen Geist in der Kirche erschlossene Wort Gottes. Allein schon nach seiner sprachlichen Form muß das kirchliche Dogma bei dem nie stillstehenden Fortschritt des geistigen Lebens immer neu kritisch geläutert werden. Aber auch inhaltlich bedarf das konfessionelle Dogma der kritischen Behandlung, theils da, wo die polemische Richtung, welche die Bildung der kirchlichen Lehrsätze beherrschte, denselben ein einseitiges Gepräge verlieh, theils da, wo der beschränkte Kreis, in dem sich das konfessionelle Interesse bewegte, andere Theile der christlichen Lehre unentwickelt ließ, oder in ein einseitiges Licht stellte, theils endlich da, wo neu auftauchende Fragen unmittelbar eine neue produktive Arbeit fordern. In diesem Sinne muß eine kritische Arbeit die konfessionellen Lehrsätze an dem Wesen des Christenthums prüfen und auf eine Fortbildung des kirchlichen Dogma's hin-

streben. Konfessionell muß die dogmatische Theologie sein; aber ihre konfessionelle Haltung besteht durchaus nicht darin, daß die überlieferte Bekenntnisform der Kirche als ein *noli me tangere* behandelt werde. Vielmehr unterscheidet der kritische Theil der konfessionellen Principienlehre zwischen den unwandelbaren religiösen Grundgedanken der Konfession, auf denen die Kirche als besondere Gemeinschaft beruht, und zwischen der dogmatischen Lehrform für dieselben, welche sie als ebenso der Ergänzung, wie der Berichtigung bedürftig nachweist. Die evangelische Kirche hat kein Recht, gegen einen Lehrkörper zu protestiren, der sich die Unfehlbarkeit zuspricht, wenn sie sich unter einen Vehrkodez. stellt, für den sie Fehlosigkeit in Anspruch nimmt. Daher muß die evangelische Theologie die kirchliche Lehre immer neu an dem Evangelium, an der katholischen Heilswahrheit prüfen und sichten, fortbilden und weiterführen. —

Es bedarf keiner Ausführung, daß der gemeinsame Ausgangspunkt und Maasstab für den polemischen, den irenischen und den kritischen Theil der konfessionellen Principienlehre in der katholischen Principienlehre gegeben ist. Erstere ist nur die specielle Anwendung der letzteren auf die geschichtlich gegebenen kirchlichen Zustände. Vielleicht dürfte nur darauf hinzudeuten sein, wie sehr bei der konfessionellen Polemik, Irenik und Kritik auch die Zeitlage der Kirche in Betracht kommt; von dieser hängt namentlich das Ueberwiegen der einen oder der anderen der drei Aufgaben ab. Wie schon gesagt wurde, fordert eine und dieselbe Differenz heute irenische Behandlung, während unter anderen geschichtlichen Verhältnissen die polemische angezeigt war. Ich erinnere beispielsweise an das *filioque* im Symbolum oder an die Prädestinationslehre. Wiederum kann ein Dogma, welches einst gegenüber bestimmten Irrlehren der angemessene Ausdruck für die Reinheit christlicher Wahrheit war, heute in Betreff seiner Form und seiner Ergänzung durch andere Lehrsätze kritische Behandlung fordern. Hierhin rechne ich neben der altkatholischen Trinitätslehre auch die altprotestantische Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung. Den evangelischen Grundsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben beeinträchtigt es in keiner Weise, wenn anerkannt wird, daß die Rechtfertigungslehre sich weder zum Centraldogma für die heutige Theologie eignet, noch in ihrer nur nach der juridischen Seite ausgebildeten Form sich der Verschmelzung mit der ethischen Seite des Heilsprocesses entziehen darf. Durch die neuere Entwicklung der Christologie und der Soteriologie haben sich für die

Rechtfertigungslehre, wie für die Abendmahlslehre neue Aufgaben gestellt, welche die reformatorische Theologie nicht kennen konnte. —

Auch die einzelnen Zeitalter und die einzelnen Theologen können sich nicht gleichmäßig zu den drei Aufgaben der konfessionellen Principienlehre verhalten. In der auf die konfessionelle Sonderung und Kirchenbildung folgenden Zeit wird die polemische Aufgabe vorherrschen, hingegen in einer Zeit, wo neue Gegensätze die alten zurückdrängen, tritt die kritische hervor. Und unter den einzelnen Theologen wird dem Einen die polemische Behauptung des Konfessionellen, dem Andern die irenische Ausgleichung, dem Dritten die kritische Fortbildung vorzüglich angelegen sein. Je mehr aber hier eine freie Bewegung durch Zeitverhältnisse und persönliche Richtung angezeigt ist, um so allgemeiner sollte unter den Mitarbeitern an der dogmatischen Theologie sich das Einverständniß herstellen, daß die Theologie auf diesem Gebiet eine dreifache Aufgabe zu lösen hat, von denen keine die andere entbehrlich macht. In unserem Zeitalter gehört insbesondere neben Polemik und Irenik auch die Kritik der kirchlichen Dogmen wesentlich zur konfessionellen Theologie. Eine mehr oder weniger heterodoxe Umarbeitung der konfessionellen wie der altkatholischen Dogmen ist angesichts der religiösen Krisis, in der wir leben, unabweisbar. Nur die in der katholischen Principienlehre gesteckten Grenzen dürfen nicht überschritten werden, und ebensowenig die religiösen Grundsätze der Confession. Versteht man unter Orthodoxie die nur in den sprachlichen Formen fortgebildete Reproduktion der in den kirchlichen Symbolen endgültig festgestellten Dogmen, so hat die systematische Theologie unbeschadet ihrer Kirchlichkeit die Aufgabe, heterodox zu sein. Denn nicht nur das wissenschaftliche Denken, sondern auch das kirchliche Leben ist in neue Entwicklungen eingetreten. Nur hat alle dogmatische Kritik von dem Wesen des Christenthums, als der unwandelbaren Voraussetzung, als der regula fidei auszugehen. Weder eine äußere Autorität, noch die subjective Vernunft resp. die Philosophie ist ihr der Maasstab der Wahrheit, sondern die Glaubensregel der Kirche so, wie die katholische Principienlehre aus ihren kirchlichen Quellen und Normen sie ermittelt hat. Außerdem hat die Kritik des Dogma's ihre Grenze und ihr Maas in der polemisch-irenischen Aufgabe.

Die gegenwärtige Lage der Kirche, wie der Theologie macht eine methodische Ausbildung der konfessionellen Principienlehre dringend wünschenswerth; damit glaube ich einem allgemeinen Gefühl Ausdruck

zu geben. Sie würde die dogmatischen Kontroversen fruchtbarer und die Verständigung unter den Lehrern der Kirche leichter machen.

4.

Bei dem Grund legenden Theil des theologischen Systems verweilte ich länger, weil hier ein bewußtes und einheitliches wissenschaftliches Verfahren am Meisten vermißt wird. Der an Umfang überwiegende Theil des theologischen Systems ist der zweite, die ausführliche Darstellung des Lehrgebäudes der christlichen Wahrheit. Das zunächst in seiner wesentlichen Einheit Zusammengefaßte soll nun in seinen mannichfachen Gehalt auseinandergelegt werden und zwar so, daß die Gliederung des Systems den inneren Zusammenhang aller Lehrsätze zur Anschauung bringt. Welches ist nun die dem Wesen des Christenthums am Meisten entsprechende Gliederung des Lehrgebäudes?

Die üblichste Theilung des systematischen Lehrstoffs ist die in Dogmatik und Ethik, in credenda und agenda. Und was scheint näher zu liegen, als die in Christo, dem gottmenschlichen Erlöser, vermittelte Gemeinschaft des Menschen mit Gott einmal zu beschreiben, wie sie in Gottes Wille und That begründetes Ziel, und sodann, wie sie ein im Menschen sich vollziehender sittlicher Lebensproceß ist. Allein Alle, die in diesen Dingen nachgedacht und mitgearbeitet haben, wissen, wie ungemein schwierig die Durchführung dieser Theilung des christlichen Lehrstoffes im Einzelnen ist. Es ist bekannt, wie Rothe an der klaren Auseinanderhaltung der dogmatischen und der ethischen Disciplin ganz verzweifelt, sofern nicht für beide ganz verschiedene Aufgaben und Methoden aufgestellt werden. Wenn ich recht sehe, so liegt die allgemeiner empfundene als verstandene Schwierigkeit wesentlich darin, daß beide, Dogmatik und Ethik, gewisse gemeinsame Sätze und Voraussetzungen nicht entbehren können. Dies Gemeinsame ist in der katholischen und konfessionellen Principienlehre noch nicht gegeben. Denn wo Ethik und Dogmatik störend ineinander zu greifen und sich den Platz streitig zu machen pflegen, das ist das gesammte Gebiet des natürlich Menschlichen sowohl in seiner Beziehung zu Gott und seiner Bestimmung für Gott, wie in seiner sündlichen Entfremdung von Gott und Entartung. Für die göttliche Heilsbegründung und Heilstiftung in Christo, wie für den sittlichen Proceß der Wiedergeburt und Heiligung, bildet gleicherweise die religiös-sittliche Anlage, Natur und Bestimmung des Men-

sehen, sowie der sündliche Zustand der natürlichen Menschenwelt den Anknüpfungspunkt. Das ist das Eine. Außerdem enthält die christliche Lehre eine Reihe von Lehrstücken, welche zwar die Ethik nur ferne berühren, aber auch in der Dogmatik schwer ihren rechten Platz finden; sie führen unstet bald in den Prolegomenen, bald in der Dogmatik ein Wanderleben und werden um so mehr Kinder der Verlegenheit, als für die Dogmatik die Forderung strenger und innerer Systematik sich geltend macht. Ich denke an die Lehrstücke von den Engeln, von der Theophanie, dem Wunder und der Weissagung; und auch die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift gehöret hierhin. Fällt es nicht schwer, zu widersprechen, wenn fast alle diese Lehrstücke von Schleiermacher und Anderen als überflüssig und bedeutungslos in der christlichen Glaubenslehre dargestellt werden? Und sind sie nicht doch im Ganzen des theologischen Systems unentbehrlich in dem Maaß, als eine heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes als der Grund unserer Gemeinschaft mit Gott anerkannt wird? Daher würde es nicht zur Verwickelung, sondern zur Vereinfachung des systematischen Verfahrens dienen, wenn anerkannt wäre, daß das theologische System vor der Dogmatik und Ethik im engeren Sinne noch zwei andere Aufgaben zu lösen hat. Daß ein solches Bedürfnis durch das Wesen des Christenthums gegeben ist, dafür ist sowohl die Föederaltheologie mit ihrer ausführlichen Behandlung des *foedus operum* und ihrer Beschreibung des Stufenganges des *foedus gratiae*, wie auch die weitschichtige Anlage der *theologia naturalis* vor der *theologia revelata* ein sicheres Zeugniß.

Welches sind nun aber die von Dogmatik und Ethik gleicherweise schon vorausgesetzten Theile des theologischen Systems? Um das in Christo vermittelte wechselseitige Verhältniß Gottes und des Menschen ausführlich darzustellen, muß vor Allem der natürliche und der geschichtliche Boden beschrieben werden, auf dem es gewachsen ist. Nur so kann es in seinem Zusammenhang mit allem Menschlichen, und in seiner gegen alles andere Menschliche abgeschlossenen Eigenthümlichkeit dargestellt werden. Aber nicht in die Principienlehre, noch weniger außerhalb des Systems in Prolegomena fällt diese Aufgabe, sondern sie ist ein integrireder Theil des theologischen Systems. Denn, wie früher ausgeführt wurde, in der dogmatischen Theologie gelangen wir nicht durch den Begriff der religiösen Bestimmung und Natur des Menschen, sowie der göttlichen Offenbarung zum Begriff des Christenthums; sondern umgekehrt von

dem principiellen Verständniß des Christenthums aus erhalten seine natürlich = menschlichen Grundlagen und seine eigenthümlichen geschichtlichen Voraussetzungen ihr Licht. In Christo erst lernen wir christlich über des Menschen religiöse Anlage, Bestimmung und Sünde denken, und in Christo erst lernen wir die Bedeutung und das Wesen einer heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes im abgesonderten Kreise seiner Erwählung verstehen.

Somit vor der Glaubenslehre im engeren Sinne und vor der Sittenlehre hat das theologische System zwei andere Aufgaben zu lösen, die ich in den Namen der Religionslehre und der Offenbarungslehre zusammenfasse. —

Die Religionslehre oder theologische Anthropologie hat zum Gegenstand den Menschen in seiner natürlichen Beziehung zu Gott, so wie ihn das Christenthum voraussetzt und vorfindet. Sie beschreibt, wie Natur und Bestimmung des Menschen, des Einzelnen und der Gesamtheit im Licht christlicher Heilserfahrung sich darstellen. Weder die spekulative Konstruktion des Religionsbegriffes a priori, noch die historisch = kritische Untersuchung des Wesens der Mannichfaltigkeit der Religionen fällt mit hinein in diese Aufgabe. In der systematischen Theologie beschäftigt uns hier lediglich die Frage: Welches ist vom Gesichtspunkt und Maafstab der in Christo erfahrenen Erlösung und Wiedergeburt aus, der natürlich menschliche Boden, in welchem das Christenthum gewachsen ist und welcher sich in allen gleicherweise wiederfindet, die durch die Wiedergeburt in Christo zur Gemeinschaft mit Gott gelangen? Lediglich das thatsächlich Gegebene, dieses aber beleuchtet von dem Licht einer höheren Weltordnung und neuen Erfahrung, wird in wissenschaftlichem Zusammenhang dargestellt. Das Interesse ist dabei vorzüglich auf das Verhältniß gerichtet, in welcher die Wirklichkeit des religiösen Lebens sowie die menschliche Natur und Anlage zu dem Ideal oder inneren Lebensgesetz der Religion stehen? daher beschreibt die christliche Religionslehre zunächst das Wesen der natürlichen Gebundenheit des Menschen an Gott, sie verfolgt insbesondere die psychischen und socialen Formen der Frömmigkeit von ihren innerlichsten Erscheinungen bis zu ihren Aeußerungen und Wirkungen im öffentlichen Leben. Weiter stellt sie vom christlichen Standpunkte aus das in der religiösen Anlage und Natur des Menschen schon angedeutete Ideal oder Gesetz des religiösen Lebens dar; die wesentlichen und bei Allen gleichen Grundbedingungen für eine vollkommene Verwirklichung der

religiösen Bestimmung sowohl im individuellen als im socialen Leben hat sie zu untersuchen. Endlich wird in der Religionslehre die Frage beantwortet, wie sich die Wirklichkeit des religiös-sittlichen Lebens in der Menschheit zu dem Ideal der Religion oder dem inneren Lebensgesetz verhält. Ist die vollkommene Erfüllung der religiösen Bestimmung in der gegenwärtigen Menschennatur vorhanden? oder findet in der Entwicklung der Einzelnen und der Gesamtheit eine fortschreitende Annäherung an dieselbe statt? oder läßt wenigstens das Wesen und die Natur des Menschen unter der Voraussetzung, daß neue Kräfte in ihr entbunden werden, die Aussicht auf eine vollkommene Realisirung der Gemeinschaft mit Gott übrig?

Es bedarf keiner Erinnerung, wie sehr alle diese Fragen gerade die neuere Theologie beschäftigen, wie sie mit besonderem Interesse an diesen anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen der eigentlichen Heilslehre arbeitet. Aber hier vermischt sich in den meisten Arbeiten dogmatisches und apologetisches Interesse, systematisches und spekulatives Verfahren. Viel wäre gewonnen, wenn die apologetische und die dogmatische Behandlung der Religionslehre unterschieden würden. Namentlich aber würde die selbstständige Ausbildung der Religionslehre im theologischen System die reinliche Sondernung der Dogmatik im engeren Sinne und der Ethik erleichtern. Denn eben hier ist der Boden, auf dem beide sich verwirren; jede Theilung ist unmöglich, weil beide gleicherweise die Religionslehre voraussetzen. —

Unmittelbar an die letzten Sätze der Religionslehre, welche für die Erfüllung der religiösen Bestimmung des Menschen über die natürliche Kraft der Einzelnen und der Gesamtheit hinaus verweisen, schließt sich die Offenbarungslehre, d. h. die Charakteristik der positiven geschichtlichen Grundlagen des Christenthums. Die in Christo vermittelte Gottesgemeinschaft beruht thatsächlich auf einer geschichtlichen Selbstbezeugung Gottes, welche so sehr sie allen Menschen gilt, sich doch in einem abgesonderten Kreise geschichtlichen Lebens bewegt. Welches sind die historischen Grundlagen der Gottesgemeinschaft der Christen? Welches sind in dieser heiligen Geschichtswelt die wesentlichen für das Christenthum bleibend bedeutsamen Züge göttlicher Offenbarung? Die Verirrung in die apologetische Aufgabe ist in der üblichen Behandlung des Offenbarungsbegriffes noch herrschender als in der Religionslehre. Weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offen-

barung Gottes hat die dogmatische Theologie zu erweisen. Daß in Christo Gott den Menschen sich als Erlöser genahet hat, und zwar in einer Weise, wie er sich sonst nirgend den Menschen nahte, das steht hier als unwandelbare Voraussetzung fest. Auch jede spekulative Konstruktion einer Offenbarung Gottes, so wie die Bestimmung des Begriffs der Offenbarung auf dem Wege der vergleichenden Religionswissenschaft gehört der philosophischen, nicht der systematischen Theologie an. Die Offenbarungslehre stellt nur begrifflich dar, welches hauptsächlich die eigenthümlichen geschichtlichen Grundlagen des Christenthums sind, welcher Art die göttliche Selbstbezeugung in Christo ist, auf der die dem Christen eigene Gottesgemeinschaft beruht.

Je weniger dieser Theil des theologischen Systems bisher eine methodische Ausbildung erfahren hat, um so weniger ist es einer methodologischen Untersuchung möglich, ein deutliches Bild der Offenbarungslehre zu entwerfen.*) Nur um das Verhältniß derselben zur eigentlichen Dogmatik klar zu stellen, sei Einiges angedeutet. Vom Gesichtspunkt christlichen Glaubens aus und an der Hand der heiligen Schrift beleuchtet die Offenbarungslehre das Verhältniß des unsichtbaren, überweltlichen Wesens Gottes zu seinem Offenbarwerden und Sichbezeugen in den Schranken und Formen menschlichen geschichtlichen Lebens, sowie im Allgemeinen das Verhältniß der übersinnlichen Geisteswelt (Himmel) zu der sichtbaren materiellen Welt (Erde); sie beleuchtet die Bedeutung des Namens Gottes, nach einer geschichtlich fortschreitenden Offenbarung in einem durch göttliche Selbstbezeugung abgesonderten und geleiteten heiligen Kreise göttlicher Erwählung und Berufung, göttlicher Segnungen und Bundesstiftungen, die sich zu einer zusammenhängenden Haushaltung des Gottes der Offenbarung zusammenschließen. Nächst dem Namen Gottes und den Akten seiner Offenbarung beleuchtet die Offenbarungslehre die charakteristischen Formen göttlicher Selbstbezeugung in der heiligen Geschichte, also die Theophanien, die Wunderzeichen und die Weissagung nach ihrer Natur, ihrer Vermittlung und ihrem Zweck. Weiter kommt in Betracht das bei aller particularen Entwicklung der Heilsgeschichte universale Ziel derselben; es wird gezeigt, wie das Heil seinem Umfange nach Person und Natur des Menschen, den Einzelnen

*) Eine Skizze der ganzen Disciplin hat der Verfasser in populärer Form veröffentlicht in seiner Schrift: Gottes Offenbarung durch heilige Geschichte, nach ihrem Wesen beleuchtet in einer Reihe öffentlicher Vorträge. Basel, Felix Schneider, 1868.

und die Gesammtheit aller Stände, Alter und Völker, den Menschen und seine Welt, Erde und Himmel, die gegenwärtige und die zukünftige Weltzeit zu innerer Einheit zusammenfaßt, und wie es seinem Gehalt nach die Beseitigung aller Gott und Menschen trennenden Störungen verbindet mit der vollkommenen Erziehung der Menschen zur Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott. Die particulare Entwicklung der Offenbarung dient gerade diesem ihrem universellen Ziele. Ihr volles Licht erhält aber die göttliche Offenbarung erst durch den Begriff des Einen Mittlers, in welchem sich die gesammte heilsgeschichtliche Offenbarung concentrirt, da er die gesammte geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott nach rückwärts und vorwärts beherrscht. Denn der geschichtliche Heilsmittler ist der vollkommene Träger des göttlichen Namens; er ist der Mittelpunkt und Schwerpunkt aller göttlichen Erwählungen, Segnungen und Bundesstiftungen, in welchem sich alle theokratischen Functionen der heiligen Geschichte, das prophetische, priesterliche und königliche Amt concentriren; und endlich ist er auch der persönliche Inhaber und Vermittler des an seine Person für Alle gebundenen Heiles. Daher ist Alles in Christo Offenbarung Gottes und alle Offenbarung Gottes ist in ihm. Nun gehört aber der Mittler der göttlichen Offenbarung seiner geschichtlichen Wirksamkeit nach einem früheren Menschenalter, einem für uns veralteten Culturleben an. Die Bürgschaften der universalen und bleibend erfolgreichen Wirksamkeit des Einigen Mittlers sind daher in dem Begriff des heiligen Gemeinwesens gegeben, welches sich mit dem Fortschritte der Offenbarung Gottes aus den Schranken der heiligen Familie und des erwählten Volkes bis zu der aus allen Völkern berufenen Kirche Christi erweitert hat. Trägerin der Offenbarung Gottes, ausgestattet mit den zureichenden Bürgschaften für die fortdauernde Wirksamkeit der geschichtlichen Erlösung ist die Kirche durch den heiligen Geist, das Wort Gottes (Heilsverkündigung mit sacramentaler Kraft) und die heilige Schrift. Durch heiligen Geist, Wort Gottes und heilige Schrift, sofern sie in der Kirche lebendig bleiben, ist dem geschichtlichen Mittlerwerke Christi eine bleibende und reine Gegenwart in der Menschenwelt gesichert.

Auch die Sätze der Offenbarungslehre bilden gemeinsame Voraussetzungen nicht nur für die Dogmatik, sondern auch für die Ethik, wie z. B. das christliche Leben ein persönliches Verhältniß zu dem geschichtlichen Heilsmittler und ein Gebundensein an das Wort Gottes und an die heilige Schrift wesentlich in sich schließt. Aber diese Er-

Spargung von Wiederholungen ist nicht das Wichtigste. Weit wichtiger ist, daß nach Ausscheidung dieser Lehrstücke die eigentliche Glaubenslehre, die Dogmatik im engeren Sinne, von der Verlegenheit befreit ist, rein geschichtliche Aussagen in die Beschreibung der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft in Christo zu verflechten. In die Beschreibung unserer Gemeinschaft mit Gott in Christo, wie sie sich immer gleich bleibt, gehören keine Theorien über die Theophanie, über die Wunder, über die Inspiration der heiligen Schrift, über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium, von Israel und der Völkervelt, und auch die Engellwelt hat unmittelbar mit unserem Verhältniß zu Gott nichts zu thun. Engel und Wunder, Gesetz und Weissagung vermitteln die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes, aber gehören nicht zur Vermittelung unserer allein in Christo beschlossenen Gemeinschaft mit Gott. Hingegen gehört eine Charakteristik der geschichtlichen Grundlagen unserer auf göttlicher Offenbarung beruhenden Gottesgemeinschaft zur bestimmten Abgrenzung des Christenthums in seiner Eigenthümlichkeit wesentlich mit in das theologische System, auch wenn wir von der apologetischen Behandlung obiger Lehrstücke ganz absehen.

5.

Sobald die selbstständige Aufgabe der Religionslehre und der Offenbarungslehre anerkannt ist, fällt die Schwierigkeit fort, Dogmatik (im engeren Sinne) und Ethik gegen einander abzugrenzen. So sehr beide Theile im theologischen System zusammengehören und einander ergänzen, so ist es doch ein Anderes, die credenda und die agenda des Christenthums, das christliche Glaubensobject und das christliche Glaubensleben zu beschreiben. Die noch übrig bleibende Aufgabe besteht nämlich darin, das durch Christum hergestellte und im heiligen Geist sich extensiv und intensiv in der Kirche immer neu entwickelnde Verhältniß Gottes und des Menschen in seinem positiven Gehalt ausführlich darzustellen. Nun ist das Christenthum ursprünglich Wille und Werk Gottes; in Gott ist die christliche Gottesgemeinschaft des Menschen begründet, ewig und geschichtlich; nach Ursprung, Entwicklung und Vollendung, nach ihrem individuellen und socialen Bestand ist sie ein Erzeugniß der gnädigen Liebe Gottes und der Heilthat Christi. Auf der anderen Seite ist das Christenthum unbeschadet seines Begründetseins in Gott sittliches Erlebniß und sittliche That des Menschen, ein sittlicher Lebensproceß in dem Einzelmenschen und in der Menschheit. Beide Seiten des Christenthums verhalten sich zu einander nicht so, daß ein Theil des

Christenthums Gottes Wille und Werk, ein anderer Theil des Menschen Erlebnis und That ist, sondern die gesammte in Christo vermittelte Gottesgemeinschaft ist beides zugleich, sie ist ineinander ein Wert der göttlichen Gnade und ein sittlicher Proceß im Menschen. Daher wird mit Recht geltend gemacht, daß in der christlichen Lehre Dogmatisches und Ethisches unzertrennlich zusammengehören; es gehört zu den unheilvollsten Verirrungen in der christlichen Kirche, daß man den Antheil an der Heilstiftung und Wiedergeburt gleichsam zu vertheilen suchte auf Gott und auf den Menschen. In der lehrhaften Darstellung des System's will aber beides, die dogmatische und die ethische Seite des Christenthums, eben weil beide auf jedem einzelnen Punkte lebendig ineinander sind, gesondert behandelt sein. Der dogmatische Theil des Systems stellt die christliche Gottesgemeinschaft dar, sofern sie ewig und geschichtlich in Gott begründet ist; der ethische Theil des Systems stellt die christliche Gottesgemeinschaft dar, sofern sie sittliches Erlebnis und That des Menschen ist. Auf diesem Wege werden alle Collisionen und Wiederholungen vermieden, wie dies am Sichersten auf dem Gebiet der subjectiven Heilszueignung veranschaulicht werden kann, wo die Gefahr einer Collision am Größten ist. Erwählung, Berufung, Erleuchtung, Rechtfertigung, Adoption (auch das transitive *ἀναγέννησις* = Umzeugung), Heiligung, Verherrlichung sind dogmatische Begriffe, weil sie göttliche Thätigkeiten ausdrücken; Buße, Glaube, Zuvorsicht, Erneuerung, Liebe, Hoffnung sind ethische Begriffe als Bezeichnung sittlicher Akte des Menschen. Es leuchtet ein, daß, so sehr beide Disciplinen einander gegenseitig ergänzen, doch alle ethischen Lehrsätze die dogmatischen voraussetzen, und nicht umgekehrt auch die dogmatischen die ethischen. Beide setzen die theologische Anthropologie voraus; aber die Ethik ruht auf der Dogmatik, da die menschliche Heilserfahrung und Heilszueignung nur die entsprechende Antwort auf die göttliche Heilsbegründung sein kann.

Die Gliederung des dogmatischen und des ethischen Theils des theologischen Systems ausführlich zu erörtern, muß ich mir an dieser Stelle versagen. Nur soviel sei angedeutet, als zur Bewährung der Durchführbarkeit und Zweckmäßigkeit der vorgeschlagenen Methode unerläßlich ist. In dem dogmatischen Theil haben wir es weder mit Dem zu thun, was Gott an und für sich ist, noch mit Dem, was der Mensch für sich ist; unser Object ist Alles, was Gott in Christo für den Menschen und was der Mensch in Christo für Gott ist. Mithin alle Beweise für das Dasein Gottes, alle metaphysischen Aussagen über das göttliche Wesen sind in die philosophische Theologie

zu verweisen. Der Dogmatiker will nur den Grund der christlichen Heilserfahrung aussprechen. Nun kommt das wechselseitige Verhältniß Gottes und des Menschen, wie es in Christo vermittelt ist, unter einem dreifachen Gesichtspunkt in Betracht, da der göttliche Grund desselben sich für unsere Vorstellung in dreifacher Form darstellt. Wir wissen unsere Gemeinschaft mit Gott zunächst ewig in Gott begründet in dem erwählenden Rathschluß der Liebe Gottes in Christo; wir wissen sie geschichtlich gestiftet und wirksam geworden in der erlösenden Wirksamkeit der gottmenschlichen Person Jesu Christi; endlich wir wissen sie für ihre Vollendung auf eine noch zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in Christo angewiesen. Wegen dieser dreifachen Form, in der sich der göttliche Grund des Heiles für unser Bewußtsein spiegelt, enthält die christliche Dogmatik drei Centraldogmen; dieselben sind in ihrem wesentlichen Inhalt nicht von einander verschieden, aber sie sprechen den göttlichen Grund des Christenthums in drei verschiedenen Formen aus. Die drei christlichen Centraldogmen sind nach der hergebrachten Terminologie das prädestinationische, das christologische und das eschatologische. Nun will aber jedes dieser Centraldogmen, um wieder an die überlieferte Terminologie anzuknüpfen, trinitarisch und soteriologisch zugleich behandelt sein. Soteriologisch; denn in jedem derselben handelt es sich um das Heil in Christo, um den göttlichen Grund einer Heranziehung und Gewinnung des sündigen Menschen in die Gemeinschaft mit Gott. Trinitarisch; denn in jedem erscheint Gott in seiner Gnade nicht nur als die letzte Einige Ursache des Heils, sondern auch als der letzte Einige Zweck seiner Selbstmittheilung an den Menschen. In der göttlichen Heilsbegründung und Heilsstiftung offenbart sich ein innergöttliches Leben, dessen Ausdruck das in Christo vermittelte Verhältniß Gottes zum Menschen ist. Der Mensch ist in Christo zum Leben in Gott erwählt; aber nicht der Mensch, sondern Gott ist sich selbst der wesentliche Gegenstand seiner erwählenden Liebe. Daher ist die den Menschen sich erwählende Gnade Offenbarung des göttlichen Wesens, als der ewigen Liebe; dem Weltplan Gottes liegt die innergöttliche ewige Liebe zu Grunde. Aehnlich ist in der geschichtlichen Wirksamkeit Christi der Mensch versöhnt und erlöst für das Kindesverhältniß zu Gott, aber durch ein Eingehen des göttlichen Lebens in menschliche Lebensform. Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergottet werde. So liegt der geschichtlichen Heilsstiftung eine Entwicklung des innergöttlichen Verhältnisses der ewigen Liebe zu Grunde, eine Entäußerung der *μωορῇ ἡγοῦν*. Was in Jesu

als Gottes Heilswerk sich vollzieht, das ist nur die Offenbarung eines innergöttlichen Lebensprocesses, wie er am tiefsten Joh. 17 ausgesprochen ist. Endlich ist auch die Vollendung der christlichen Gottesgemeinschaft bedingt durch die Vollendung des trinitarischen innergöttlichen Lebensprocesses, wie es Paulus 1. Cor. 15 andeutete. Die Offenbarung Christi in der Herrlichkeit des Vaters wird die erlöste Menschheit zu ihrem herrlichen Ziele der Gottähnlichkeit führen.

Als spekulatives Problem wird das trinitarische innergöttliche Verhältniß in der Dogmatik nicht bearbeitet; dem Dogmatiker ist die Trinität nur die Voraussetzung der erwählenden ewigen Liebe, sowie der Person und des Werkes Christi und der Zukunft Christi in Herrlichkeit. Das Mysterium des innergöttlichen Lebensprocesses behandelt der Dogmatiker als unaussprechlich und unnahbar. Ausprechen kann der Dogmatiker die Trinität nur als ökonomische und zwar in drei verschiedenen Dekonomien, die dem vorzeitlichen Weltplan (Schöpfer, Wort und Lebensodem), der geschichtlichen Heilstiftung (der Vater der Menschheit, der Sohn Gottes, und der heilige Geist in der Kirche) und der künftigen Heilsvollendung entsprechen. Dessen ungeachtet weiß er sie als immanentes, innergöttliches Verhältniß, welches in Christo seinen wesentlichen Ausdruck findet. Wir können die Sache so zusammenfassen: die Prädestination ist der Einige Erkenntnißgrund der ewigen Trinität, aber die Trinität erscheint darin als der Realgrund der Prädestination. Uns fehlt das intellektuelle Organ, um die Einheit des göttlichen Lebens zugleich mit seiner lebendigen Bewegung vorzustellen. Ebenso ist die Person Christi der einzige Erkenntnißgrund des in das Verhältniß Gottes zur Menschheit realiter verflochtenen innergöttlichen Lebens. Aber das Eingehen des innergöttlichen Lebens in die menschliche Geschichte ist der Realgrund der Person Christi nach ihrer Entstehung und Wirksamkeit. Wieder wissen wir von der bevorstehenden Vollendung des innergöttlichen Lebensprocesses nur, was uns in der Herrlichkeitsoffenbarung Christi angedeutet ist. Aber auch für diese vollendete Heilsthat Gottes wird der Realgrund die Vollendung der innergöttlichen trinitarischen Entwicklung sein. 1. Cor. 15, 27. 28. So hat die Dogmatik alle drei Centraldogmen soteriologisch und trinitarisch zugleich zu behandeln.

Die zugleich soteriologische und trinitarische Haltung der drei christlichen Centraldogmen dient dazu, die Selbstherrlichkeit Gottes allenthalben mit dem den Menschen zu Gott erhebenden Heilsbegriff zu verbinden. Die drei Centraldogmen stehen nun maßgebend an der Spitze der drei Haupttheile des dogmatischen Systems. Die weitere

Ausführung der drei Theile kann keinen anderen Inhalt haben, als die Anwendung des in den Centraldogmen beschlossenen Inhaltes auf das wechselseitige Verhältniß Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Der erste Theil der Dogmatik hat also weiter auszuführen, zuerst, welches das in der Erwählung der ewigen Liebe gesetzte Verhältniß Gottes zum Menschen und seiner Welt ist (Eigenschaften Gottes, Erschaffung und Regierung der Welt); und dem entspricht genau, welches das in der ewigen Liebe gewollte Verhältniß des Menschen und seiner Welt zu Gott ist (die menschliche Anlage und Bestimmung für Gott). Da nun aber die christliche Gottesgemeinschaft nur als Heil von Sünde und Tod zu Stande kommt und der Christ als Sünder sich in Christo von Gott erwählt weiß, so muß auch dargestellt werden, wie in der ewigen Liebe das Verhältniß Gottes zum sündigen Menschen gesetzt ist (Einheit von Zorn, Gnade und Gerechtigkeit); dem entspricht wieder das Verhältniß, in welchem der Mensch als Sünder zu Gott steht nach den Gesetzen der ewigen Liebe (Schuld und Verderben, gezüchtigt und begnadigt).

Ähnlich führt der zweite Theil auf Grund des christologischen Centraldogma's aus, welches das in der gottmenschlichen Person Christi geschichtlich wirksam gewordene Verhältniß Gottes zur Menschheit ist, und welches das durch die Heilstiftung entstandene Verhältniß der Menschheit zu Gott. In ersterer Hinsicht kommen, wenn auf das Ganze der Menschheit gesehen wird, die Begriffe der Gnadenbezeugung, Versöhnung und Erlösung in Betracht; und wenn auf das Werk Christi in den Einzelnen gesehen wird, die Begriffe der Berufung, Rechtfertigung und Heiligung. Das durch die Heilstiftung Christi gesetzte und dem göttlichen Versöhnen und Erlösen entsprechende Verhältniß der Menschheit zu Gott bewegt sich aber wesentlich in dem Gegensatz der schon für Gott gewonnenen Heiligengemeinde und der noch Gotte entfremdeten Fleischaewelt. Dieser Abschnitt hat daher die Lehre von der Kirche in ihrem Gegensatz zur Welt und ihrem Antheil an ihr, und die Lehre von der Welt in ihrem Verufensein für die Kirche und ihrem Gegensatz gegen sie darzustellen. Endlich auch der eschatologische Theil der Dogmatik hat, ohne sich in das Gebiet der exegetischen Apokalypitik zu verirren, das in der Zukunft Christi zu erwartende Verhältniß Gottes zur Menschheit und das entsprechende Verhältniß der Menschheit zu Gott zu beschreiben, wie beide sich in der Vollendung der christlichen Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft und Gottesbildlichkeit gestalten müssen.

Auf dem beschriebenen Wege kommt es zu rein dogmatischen

Aussagen, ohne Verirrungen in die Philosophie, die Apologetik und die Exegetik; als rein dogmatische Aussagen dürfen sie den Anspruch erheben, die kirchliche Verkündigung maßgebend zu leiten; auch treten alle einzelnen Lehrrsätze zu einander in inneren Zusammenhang und empfangen schon durch den Ort, den sie im System einnehmen, Licht. Innerhalb der streng gewahrten Grenzen der dogmatischen Aufgabe kann denn auch die überlieferte Terminologie kritisch gesichtet, resp. reiner fortgebildet werden. —

Ist die dogmatische Aufgabe richtig gelöst, so ist der Aufbau des ethischen Theils des Systems sehr erleichtert, weil derselbe ganz auf den religiösen, historischen und dogmatischen Voraussetzungen ruht, die in den früheren Theilen des Systems gegeben sind. Die Beschreibung der dem Menschen wesentlichen Formen des religiös-sittlichen Lebens, einschließlic der Physiologie der Sünde setzt die Ethik aus der Religionslehre voraus, die Gebundenheit des christlichen Lebens an den geschichtlichen Heilsmittler und an das heilige Gemeinwesen und seine Gemeingüter ergiebt sich der Ethik aus der Offenbarungslehre. Namentlich aber ist ihr die gesammte objective und subjective Heilsordnung, wie sie von Gott stammt, die unmittelbarste allgegenwärtige Voraussetzung für die Beschreibung des christlichen Lebens. In diesen Voraussetzungen hat die Ethik innerhalb des theologischen Systems sowohl das, was man sonst in der Ethik die Lehre vom höchsten Gut nennt, wie das, was als die allgemeine Sittenlehre von der speciellen unterschieden wird. Daher kann die Theilung in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre für die Ethik innerhalb des theologischen Systems nicht statthaft sein. Noch weniger können wir Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten unterscheiden; denn alles christliche Verhalten ist ein Verhalten gegen Gott. Ueberhaupt verzichtet unsere Ethik von Vorne herein auf den imperativischen Charakter, mag derselbe mehr casuistisch oder mehr ascetisch gehalten sein; sie schließt sich der beschreibenden Methode Schleiermacher's an. Mag man ihr den Namen Ethik zuerkennen oder nicht, sie ist sich ihrer Aufgabe ganz sicher, die christliche Gottesgemeinschaft nach der Seite zu beschreiben, nach der sie sittliches Erlebniß und That des Menschen ist. Dann darf sich aber auch hier die Gliederung der Lehre nicht an ein formelles Schema aus anderen Disciplinen anschließen; die Architectonik der christlichen Sittenlehre muß sich wie in der Dogmatik aus dem Wesen des Christenthums sachlich ergeben. Auch der ethische Theil des theologischen Systems wird seine Centralbegriffe haben.

Schwerlich ist es als Zufall zu betrachten, wenn seit dem Apostel Paulus sich den Lehrern der Kirche die drei Begriffe: Glaube, Liebe, Hoffnung, überall mit centraler Bedeutung aufdrängten, wo es sich um Dinge des christlichen Lebens handelte. Die Wissenschaft kann sich freilich nicht mit der Benutzung dieser drei Begriffe zu einem äußerlichen Schema begnügen. Aber auch rein sachlich und begrifflich betrachtet, kommt die Gottesgemeinschaft des Christen als sittliches Leben in dreifacher Hinsicht in Betracht. Einmal ist das christliche Leben ein Proceß der Wiedergeburt, der in dem sittlichen Leben des natürlichen Menschen seinen lebendigen Aufknüpfungspunkt findet und sich in dieser Weltzeit nie vollendet. In dieser Hinsicht ist das Leben des Christen ein nie still stehendes und nie abgeschlossenes Werden eines Geistesmenschen in dem Fleischesmenschen; und die sittliche Function, durch welche dieses Werden von Anfang bis zu Ende bedingt ist, ist lebendige und empfängliche Aufnahme der durch Gottes Gnade in Christo dargebotenen Heilsgabe, und das ist eben der Glaube im biblischen Sinn; der Glaube ist, sofern es auf das Werden und Wachsen der christlichen Gottesgemeinschaft ankommt, das A und das D des christlichen Lebens. Der Glaube allein macht gerecht, heilig und selig.

Aber nicht allein Erfahren und Annehmen der Gabe Gottes ist das christliche Leben, sondern auch Erwidern der erfahrenen Liebe Gottes, Verwerthung der empfangenen Gaben, Bethätigung der schon vorhandenen Gottesgemeinschaft, und diese Gegenliebe wird im Christen mehr und mehr das Princip alles seines sittlichen Handelns in der Welt. Daher faßt sich der christliche Wandel, sofern er Bethätigung der Gottesgemeinschaft ist, im Begriff der Liebe zusammen; in ihr sind Gottesliebe und Nächstenliebe unzertrennlich verbunden. Das gesammte sociale Verhalten steht im Christenthum unter dem Begriff der Liebe. Eine dritte Seite des christlichen Lebens ergiebt sich daraus, daß das Unvollendetsein, die Anfechtung, der Kampf mit Sünde und Tod dem gegenwärtigen Christenstande wesentlich ist. Daher ist das christliche Leben ein energisches Hinstreben nach dem Ziel der Vollkommenheit, verbunden mit dem geduldigen Ausharren in den Anfechtungen; hierin findet die Gottesgemeinschaft erst ihre Bewährung. Alles hierhin Gehörige faßt sich im Begriff der Hoffnung zusammen. So sind Glaube, Liebe, Hoffnung die drei Centralbegriffe der christlichen Ethik, deßhalb, weil Aufnehmen, Erwidern und Bewahren der Liebe Gottes in Christo und der in ihr dargebotenen Güter die drei wesentlichen, der

göttlichen Heilsbegründung entsprechenden sittlichen Grundacte sind. Die Ethik stellt in diesen drei Begriffen das Werden, die Erweisung und die Bewährung der christlichen Gottesgemeinschaft dar. In der Wirklichkeit des christlichen Lebens sind Glaube, Liebe und Hoffnung immer unzertrennlich ineinander, so sehr, daß Liebe und Hoffnung auch als die Wirksamkeit und Bewährung des Glaubens, Glaube und Hoffnung als das verborgene Motiv und die beharrliche Ausdauer der Liebe, Glaube und Liebe aber als das Trachten nach dem Reiche Gottes und dem ewigen Leben dargestellt werden können. Sofern sie aber von einander unterschieden werden, folgen sie in der angegebenen Ordnung auf einander, und es leuchtet ein, wie diese Folge der Ordnung der drei Centraldogmen entspricht. —

Für die weitere Gliederung des ethischen Systems kommt es in allen drei Theilen darauf an, einmal die Gesinnung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu beschreiben, und sodann ihre Aeußerung im Handeln. Was zuerst die Gesinnung betrifft, so ist in allen drei Theilen auszuführen, wie der wesentliche Gegenstand des christlichen Glaubens, Liebens und Hoffens Gott und zwar Gott ausschließlich ist, wie aber der Glaube an Gott sich nur an der unendlich mannichfachen Welterfahrung, die Liebe zu Gott nur an der mannichfachen Welt Gottes, die Hoffnung des Reiches Gottes nur an den Gütern und Leiden dieser Welt lebendig erweist. Ferner ist in allen drei Theilen zu beschreiben, wie Glauben, Lieben und Hoffen als Acte der Person in allen Grundformen des geistigen Lebens erscheinen, im Fühlen, Denken und Wollen, und wie allen mit der positiven Richtung auf Gott die negative Richtung gegen das Böse wesentlich ist. Im Glauben ist die Sinnesänderung, in der Liebe die Reinheit und der Haß des Argen, in der Hoffnung die Geduld (*ὑπομονή*) enthalten. Es machen sich aber auch verschiedene Gesichtspunkte bei den einzelnen Centralbegriffen geltend. Bei der Gesinnung des Glaubens ist eine Reihe von Entwicklungsstufen zu unterscheiden, die den drei göttlichen Acten der Heilszueignung, nämlich der Berufung, der Rechtfertigung und der Heiligung, entsprechen. Bei der Gesinnung der Liebe ergiebt sich eine Mannichfaltigkeit von Charakterzügen der Liebe, das System der socialen Tugenden im Geben und Nehmen des Guten, im Abnehmen und Abwehren des Bösen. Die Gesinnung der Hoffnung ist aber verschieden je nach der Richtung und dem Gebiet, in dem der Christ das Unvollendete seiner Gottesgemeinschaft inne wird.

Die Aeußerung des Glaubens im Handeln ist zunächst Sache des einzelnen Christen und besteht einmal in dem unmittelbaren

Verkehr mit Gott und dann in der Selbstbildung des Christen zur Gottseligkeit in der Askese; der Verkehr mit Gott ist theils Andacht, theils Gebet. Die Askese ist als Ausdruck der Sinnesänderung Fasten und Wachen, als Ausdruck des positiven Heilsglaubens Weisheit und Eifer zur Gottseligkeit. Die gemeinsame Aeußerung des Glaubens besteht aber theils in der Begehung gottesdienstlicher Gemeinschaft, in der feierlichen Darstellung des wesentlich innerlichen Verkehrs mit Gott, in Andacht und Gebet, theils in der Organisation und Pflege gottesdienstlicher Sitte.

Die Aeußerung der Liebe im Handeln ist Bethätigung der Gottesliebe theils im Kreise der brüderlichen Gemeinschaft (Bruderliebe), theils im Kreise des allgemeinen sittlichen Verbandes (Nächstenliebe). Die christliche Bruderliebe äußert sich einmal in der Arbeit zur Erweiterung des brüderlichen Kreises (Evangelisation), sodann in wechselseitiger Erbauung und Zucht. Die christliche Nächstenliebe beethätigt die Gottesliebe in den verschiedenen Kreisen natürlich-sittlicher Gemeinschaft. Solcher Kreise sind hauptsächlich drei: die Familie und die Hausgenossenschaft, das Volk und das staatliche Gemeinwesen, die Menschheit und die humanen Kulturkreise. Die Ethik hat hier zweierlei zu beschreiben, einmal, wie die christliche Liebe die sittlichen Güter und Zwecke dieser Gemeinschaftskreise in ihrer Absonderung gegeneinander pflegt, und dann, wie die christliche Liebe sich zu der wechselseitigen Beziehung dieser Gemeinschaftskreise zueinander verhält. In der Gastlichkeit und Geselligkeit öffnet sich die Familie für die humanen Interessen, in der Ehe, der Schule, der Pflege bürgerlicher Interessen öffnet sich die Familie für den Staat, in der Pflege des Handels, des Verkehrs, der Wissenschaft und Kunst treten die Völker aus ihren nationalen Schranken heraus für gemeinsame Interessen der Humanität. Zu dem Gleichgewicht, mit dem die christliche Liebe sich in alle sittliche Gemeinschaft einzuleben und Allen gerecht zu werden weiß, besteht ihre vollkommenste sociale Frucht.

Endlich die Gesinnung der Hoffnung und Geduld äußert sich im Handeln verschieden, je nachdem sie es mit eigenen Gebrechen oder mit fremden zu thun hat, je nachdem die Anfechtungen aus der Sünde oder aus den natürlichen Schäden stammen, je nachdem die Anfechtungen das zeitliche Wohlbefinden oder die ewige Heilsgewißheit in Frage stellen, und wieder je nachdem sie an einzelnen Personen oder als Schäden ganzer Gemeinschaftskreise fühlbar werden. Gegenüber allen diesen Anfechtungen hat sich die Gottese Gemeinschaft des Christen in Hoffnung und Geduld zu bewähren; sie hat die Zeit

und die Ewigkeit, den irdischen und den himmlischen Beruf ineinander zu verflechten. Für den Christen handelt es sich gerade darum, das ewige Gut schon innerhalb dieser befleckten und verweslichen Zeitlichkeit gegenwärtig zu halten.

Lebhaft fühle ich die Schwierigkeit, für das äußere Gerüste eines Lehrgebäudes solchen, welche den Ausbau und die Ausfüllung im Einzelnen nicht mit durchgearbeitet haben, ein Interesse zuzumuthen. Auch sollen die gegebenen Andeutungen keinen anderen Anspruch erheben, als den Nachweis zu führen, daß die Centralbegriffe der Dogmatik und Ethik eine organisirende Kraft in sich schließen, welche sie befähigt, das Gebäude der christlichen Lehre in seinem ganzen Umfang von Innen heraus auszubilden. Wenn es mir gelungen ist, das Vertrauen auf die Lösung dieser großen, auch für die Kirche so wichtigen Aufgabe unter meinen Mitarbeitern neu anzuregen, so ist der Zweck dieser Aufsätze vollkommen erreicht. Die Zeitverhältnisse, in welchen Alles an der Reinigung und Fortbildung der gesellschaftlichen Formen in Kirche und Staat in realistischem Geiste thätig ist, sind freilich solcher stillen Arbeit in der idealistischen Werkstatt der Theorie nicht günstig. Indessen darf und wird auch in dieser Richtung das Werk des heiligen Geistes in der Kirche nicht stille stehen; und wird es vom Herrn der Kirche der Theologie einmal gegeben, das Wesentliche im Christenthum in überzeugender Weise auszusprechen und den inneren herrlichen Zusammenhang der christlichen Wahrheit in einer der modernen Denkweise zugänglichen und anschaulichen Weise darzustellen, so wird das Christenthum zwar nicht in Allen, aber in Vielen wieder seine unvergleichliche Anziehungs- und Erneuerungskraft erweisen, und auch unter den Christen wird des Streitens und Trennens weniger und der Streit, wo er sein muß, fruchtbarer werden. An dem Finden und Anwenden der richtigen Methode in der systematischen Theologie hängt, wie die Dinge heute stehen, nach meiner Ueberzeugung wesentlich der Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft und die Möglichkeit, daß die Ergebnisse der Forschung wieder in der Kirche lebendige Gemeingüter werden.

Sollte es als eine Annahme ausgelegt werden, wenn ich schließlich den Wunsch ausspreche, die in den beiden Artikeln ausgeführten Gedanken möchten älteren und bewährten Mitarbeitern in der dogmatischen Theologie Anlaß geben zu einem Austausch über die dem Wesen des Christenthums und der Lage der Kirche am meisten angemessene Methode in unserer Disciplin?

Ueber Heinrich Steffens' christliche Religionsphilosophie¹⁾.

Von Dr. R. H. Sack.

Ober-Consistorialrath a. D. in Poppelsdorf bei Bonn.

Es ist bekannt, daß in den philosophischen Systemen von Kant, Fichte und Hegel eine zum positiven Christenthum hinleitende Religionsphilosophie nicht gefunden wird. Noch ehe die neuere Schelling'sche Philosophie bekannt wurde, erschien das unten genannte Werk von Steffens. Es scheint zeitgemäß, auf die Arbeit dieses genialen Naturforschers zurückzukommen, theils weil ein entschiedenes Bestreben, zur Anerkennung des biblischen Christenthums beizutragen, darin unverkennbar ist, theils weil die nicht geringe Schwierigkeit, die Methode und die Sprache dieses Buchs zu verstehen, dasselbe wohl nur sehr Wenigen zugänglich gemacht hat²⁾.

Das Folgende sei ein annähernder Versuch für theologische Leser. Wir wollen zuerst die Grundgedanken des Werks hervorheben, sodann Einiges über seine Methode und Sprache berichten und zuletzt charakteristische Stellen über einzelne Begriffe und Anschauungen mittheilen.

I. Steffens will nicht das Christenthum konstruiren, sieht es vielmehr als ein gegebenes an und geht vom Glauben an dasselbe aus, will es also nicht auflösen in Philosophie. Dies soll ohne Zweifel das Epitheton „christliche“ anzeigen. Man kann sagen, daß der eigentlichen Religionsphilosophie nicht dieses Beiwort zukomme, auch wenn ein Christ sie behandelt, da der Begriff der Philosophie als solcher vom Christenthum unabhängig ist, obwohl die Phi-

¹⁾ S. H. Steffens, christliche Religionsphilosophie. 2 Theile. Breslau 1839

²⁾ Vergl. die Recension von Sengler in der Allgemeinen Literaturzeitung, 1841, Nr. 91 — 94, welche jedoch, meines Erachtens, das Eigenthümliche des Werks nicht klar erkennen läßt; siehe auch den Artikel „Religionsphilosophie“ von G. Ulrici in Herzog's Real-Encycl., Bd. XII, S. 718, und den Artikel, „Steffens“ von Hamburger ebendas., Bd. XXI, S. 154 ff.

Philosophie über die Religion gewiß zum Christenthum hinführen muß, nämlich spekulativ die Bahn brechend für den Glauben an dasselbe. Aber dies ist auch wohl nur der Gedanke des Beiworts, wiewohl die Ausführung vielfach theils in die Apologetik, theils sogar in die Dogmatik übergeht.

Das Eigenthümliche von Steffens ist nun das Hineinnehmen der Philosophie über die Natur in die Religionsphilosophie, theils insofern er alle Philosophie als „das göttliche Gesetz des Daseins“, also auch der Natur, zu erforschen bestimmt ansieht, theils insofern er, vorzugsweise Naturforscher, die Natur in eine viel innigere Beziehung zum ethischen Wesen des Menschen setzt, als andere Philosophen, worin er sich als mit Schelling verwandt zeigt. Hierauf beruht auch die Zweitheilung des Werks. Der erste Theil trägt den Namen Teleologie und hat die Bestimmung, den höchsten Zweck Gottes in der Schöpfung und dem Entwicklungsgesetze der Welt überhaupt darzustellen; der zweite, Ethik, geht dann ein auf die Realisirung dieses Zwecks innerhalb des menschlichen Geschlechts, wiewohl die beiden Theile vielfach ihre Aufgaben vertauschen.

Der erste Theil hat zwei Abtheilungen, die beide keine zusammenfassende Ueberschrift haben; doch sucht die erste das All in Bezug auf die menschliche Persönlichkeit zu verstehen, die zweite aber behandelt vorzugsweise die Idee Gottes. Der zweite Theil umfaßt die dritte und letzte Abtheilung und hat die Ueberschrift „die Sünde“, während doch schon im ersten Theile von der Erlösung gehandelt wird, und im zweiten vom Gebete, von der Kirche, von der heiligen Schrift, von den Sacramenten, von der Predigt, so daß also die genannte Ueberschrift nur sehr unbestimmt den Inhalt dieses zweiten Theils vorführt.

Als der wichtigste und eigenthümlichste Gedanke des ersten Theils hebt sich hervor, daß alles höhere Denken, namentlich alles spekulative Erkennen, Hingebung an Gott als die ewige Liebe sein müsse und darin mit der Religion Eins sei, weshalb sich der Verfasser ausdrücklich an den wichtigsten Punkten seiner Entwicklungen dem Hegelischen Prinzip entgegenstellt, daß das Denken von sich selbst als einem absoluten, und von dem Absoluten als Denken ausgehen müsse und so durch Selbstbewegung zum wahren Wissen gelange. Seinen Grundgedanken sucht Steffens durch eine Analyse des Tazents als der eigenthümlichen Naturbasis jeder menschlichen Persönlichkeit anschaulich zu machen, indem er darauf hinweist, daß in

dem Talent eine Identität mit dem Naturgebiete, in dem es zu wirken bestimmt ist, vorhanden sei, ein Naturgrund, welcher Liebe zum Gegenstande, Zuversicht und, im allgemeinsten Sinne des Worts, Glaube, d. i. Vertrauen, Hingebung, Verständniß, in sich schließe. Da dies seine Anwendung auch auf das Philosophiren, ja auf alles Denken, wenn es die Wahrheit erfassen solle, leide: so setze beides schlechterdings eine Hingebung an das das All umschließende Wesen, an Gott, voraus. Der Mensch, Persönlichkeit in sich findend und erkennend, müsse eben deshalb Gott als persönlich und außerweltlich, als frei wirkenden Willen, obwohl zugleich der Welt immanent wirkend, anerkennen, und das ganze Dasein als die Offenbarung eines väterlichen Gottes. Den in der Welt hervortretenden, schaffenden und erhaltenden persönlichen Willen Gottes bezeichnet er als den Sohn Gottes, den Vermittler zwischen Gott und der Welt; und der Geist, der ausgeht vom Vater und vom Sohne, führe dann das Dasein zu seinem Anfange zurück.

Die weitere Aufgabe der Naturphilosophie setzt Steffens nun darein, daß die Gesetzmäßigkeit der Welt, durch das Prinzip der Liebe entwickelt, als göttliche Teleologie erkannt werde, d. h. daß hinter und innerhalb aller empirisch zu erforschenden Naturgesetze die wirkende Liebe Gottes als eine das All zur Persönlichkeit verklärende Thätigkeit aufgefaßt werde. Das durch die Liebe sich allmählich entwickelnde Leben spiegele sich in jeder lebendigen Organisation der Natur, welche als solche nie durch bloße Verstandeskategorien erkannt werden könne. So sei nun das Universum ein Totalorganismus, der zur Vollendung reife. Der Begriff der Entwicklung zum Lebendigen müsse daher auch für unsere Erde in Anspruch genommen werden; diese habe sich erst allmählich zu organischem Leben entwickelt, sie habe eine Epoche ohne Menschen, ja ohne Vögel und Säugethiere gehabt und habe ihr volles Leben, ihr Centrum, erst gefunden im Menschen und dessen Selbstbewußtsein, und sei nun dadurch innerhalb unseres Planetensystems der Mittelpunkt des Universums geworden, nämlich nicht in sinnlicher, empirisch zu erkennender Weise, sondern geistig, in Bezug auf das durch die auf Gott gerichtete Spekulation zu erkennende innere Leben des Alls. Hierbei muß nun eine Hemmung des von Gott beabsichtigten Werdens angenommen werden, über deren Ursache unser Philosoph sich nur unbestimmt ausspricht, die aber, auch nach ihm, nur auf das Böse oder den bösen Geist zurückgeführt werden kann. Der Mensch wird also allerdings

von der einen Seite als Resultat der Naturentwicklung der Erde (wie diese als das des Alls), als „Schlusspunkt aller zerstreuten Bildungen, als Mittelpunkt der ganzen Natur“ angesehen, sein erster Zustand das Paradies genannt, in welchem ihm Unsterblichkeit zukam (S. 273 u. f.), aber zugleich wird ein Uebergang von den Thieren zum Menschen entschieden in Abrede gestellt. Das Recht, auf diese Weise sich den Materialisten entgegenzustellen, kann sich der Verfasser wohl nur deshalb beilegen, weil er das höchste aus Gott stammende Leben der Kreatur als vorbereitet durch alle vorhergehende Stufen, ja schon in ihnen auf verhüllte Weise vorhanden, ansieht, und das im Menschen als Bewußtsein Hervortretende ihm nicht, wie den Materialisten, eine sich verfeinernde Materie, sondern alles Materielle, alle Sinnlichkeit, ihm nur gehemmter, verhüllter, gesetzlich gebundener Geist ist; das Leben entsteht ihm nicht aus dem Todten, sondern aus dem Sterben, nämlich der Sinnlichkeit, der bloßen Masse.

Die Abstammung des Menschengeschlechts von mehreren Paaren wird als unstatthaft abgewiesen. Mit dem Menschen, weil er Person ist und mit freiem Willen begabt, ist ein neuer Anfang (ein Uranfang, S. 268) der Schöpfung gesetzt; die Persönlichkeit selbst stammt nicht aus der Sinnlichkeit, vielmehr hat eine jede eine ewige Bedeutung und Ursprung. Die Monogamie ist wesentlich in des Menschen Natur angelegt. Der erste Mensch stand in keinem Gegensatze gegen die Natur, da diese sich in und mit ihm in allen Richtungen versöhnt fand.

In einem sehr ausführlichen Abschnitte über die Mythe und die Mythologie (S. 283 — 410) sucht Steffens zu zeigen, wie beide aus einem übermächtigen Einflusse tellurischer und kosmischer Mächte auf das Seelenleben des Menschengeschlechts zu erklären seien, die Mythe also nicht Dichtung, sondern reale Naturbeherrschtheit der Urzeit gewesen sei, wovon auch die Zersplitterung des Menschengeschlechts in die verschiedenen Rassen ausging. Dabei lehrt er wiederum eine Hemmung, „das tief im Innern der Persönlichkeit verborgene Unglück des menschlichen Geschlechts“ (S. 345), von der die göttliche Absicht die Persönlichkeiten befreien wolle, und zwar dadurch, daß das äußere Naturgesetz, welches über sie Macht gewonnen habe, verwandelt werde in das innere Positive der Liebe.

Daraus, daß Steffens die innere Hemmung des Göttlichen im Menschengeschlecht bis dahin nur als eine allgemeine dunkle Hem-

mung des Als betrachtet, erklärt sich das Auffallende, daß der letzte Abschnitt des ersten Theils von „der Erlösung“ handelt, ehe wir den Fall des Menschen deutlich bezeichnet finden. Es muß also der Begriff der Erlösung hier mehr kosmisch als ethisch genommen werden, und es fragt sich, wie der Verfasser denselben darstellt. Als Kern der Gedanken dieses Abschnitts hebt sich das hervor, daß die Persönlichkeit und innere Freiheit des Menschen in allem seinem Denken und Trachten bis zur Erscheinung Christi gebunden war. Zwar gab es Ahnungen der Befreiung in der alten Philosophie, aber das Leben der heidnischen Völker brachte es einerseits nur bis zur Anerkennung eines Göttlichen in der künstlerisch dargestellten Schönheit der sinnlichen Gestalt des Menschen von Seiten der Griechen, in welcher das Persönliche nicht zu seinem Rechte kam, andererseits zu einer bürgerlichen Rechtsordnung von Seiten der Römer. Zwar wurde das jüdische Volk durch patriarchalische Anfänge und Absonderung ein weissagendes. Dadurch konnte aber die Hemmung nicht gehoben werden, die auf dem Menschengeschlechte und namentlich auf seinem Denken und Erkennen lastete. Jenes konnte nur dadurch geschehen, daß durch eine Erneuerung und Vergeistigung des Naturgrundes im Menschen sein Denken von der abstrahirenden Reflexion erlöst und in ein hingebendes Erkennen des sich offenbarenden Liebeswillens verwandelt wurde. Dieses geschah dadurch, daß Gott geboren wurde, d. h. daß das Wort Fleisch ward. Gott offenbart sich unmittelbar im Sohne. Christus ist die wahre ewige Person, die Person aller Persönlichkeit (d. h. wohl: der Ursprung wie der Erneuerer des Göttlichen in allen menschlichen Personen) und zugleich die Wahrheit alles Daseins. Alles Denken muß aus dem Christenthume seine Wahrheit schöpfen, natürlich nicht wieder durch abstrahirende Reflexion, sondern durch Aneignung des neuen Lebensgrundes, der in Christi Person gegeben ist. Sein ganzes Dasein ist ein Wunder, und seine wunderbaren Werke sind nicht in ihrer Vereinzelung, sondern als Aeußerungen seiner die menschliche Natur in ihrem tiefsten Grunde erneuernden Gotteskraft anzusehen. Christus ist der zweite Adam, denn wie dieser der Mittelpunkt und Schluß der Natur war durch den persönlichen Geist, so ist Christus der Mittelpunkt und neue Anfang der Geschichte durch die Verkündigung und Mittheilung der wahren inneren Freiheit in der Liebe. Er kann nicht aus dem Vorangegangenen der Geschichte erklärt werden, denn wie es keinen Uebergang von der Thierheit zur Mensch-

heit giebt, so auch keinen von dem Gesetz, unter welchem die ganze vordhriftliche Menschheit stand, zur Liebe. Christus ist, wie er ganz Mensch war und sein mußte, auch ganz Gott. Die geistige, übernatürliche Erzeugung des Heilandes war daher nothwendig, und nur das Haften des Blicks an der sinnlichen Geseßlichkeit der Natur und das Verkennen der religiösen Hingebungsfähigkeit reiner Weiblichkeit kann die Wahrheit dieser wunderbaren Geburt bezweifeln. Eben so war seine Auferstehung nothwendig, und durch sie die Fortsetzung seiner alle Zukunft der geschichtlichen Entwicklung beherrschenden Macht. Als solchen den Heiland zu erkennen, ist der Gipfel aller Erkenntniß, und die Totalität aller Wissenschaften ist berufen, diese Erkenntniß zu fördern. Das Christenthum, als Mythe aufgefaßt, würde hinter dem Heidenthum zurückstehen. Die Anerkennung des Christenthums als Wunder hat nichts zu thun mit abergläubischer Wundersucht, wie denn auch die Neigung, den Magnetismus als Analogon der göttlichen Wunder anzusehen, durchaus verfehlt ist und das Krankhafte gleichstellt dem göttlich Gesunden. —

Der zweite Theil wird als Ethik bezeichnet. Wir haben hierunter aber nicht etwa eine zusammenhängende Lehre vom sittlichen Handeln des Menschen zu verstehen, sondern nur eine Reihe anthropologisch-psychologischer Anschauungen, von denen sodann der Uebergang auf mehr dogmatische als ethische Gebiete gemacht wird, wie über das Gebet, den Zustand nach dem Tode, die Kirche, die Sakramente, die Predigt. Dieser Theil ist reich an originellen und bedeutenden Gedanken, theilt aber mit dem ersten den Mangel an Methode, auf welchen wir noch zurückkommen. Es kann nur unsere Aufgabe sein, die allgemeinen Gesichtspunkte aus ihrer Zerstreuung in das Mannichfaltige zu sammeln. Die zweite Ueberschrift des ganzen zweiten Theils: „die Sünde“, ist auffallend, da von vielen Gegenständen mehr als von jener geredet wird.

Zwar will der erste Paragraph vom Ursprunge der Sünde handeln, hält sich aber sehr im Allgemeinen, ja im Unbestimmten, namentlich in Bezug auf den Sündenfall der ersten Menschen. Das Böse ist Steffens die Vereinzelung, die Ausscheidung aus der Bestimmung der Person, Eins mit dem All in Gott zu sein. Den Begriff des Teufels sieht er als ein wesentliches Element der christlichen Lehre an, schwankt aber in Ansehung der Frage, ob der Teufel persönlich sei oder nicht. Jenes setzt er voraus, indem er alle Sünde als hervorgegangen aus einem persönlichen Willen ansieht,

auch vom Falle Lucifer's spricht, aber dennoch bemerkt (S. 21): „In der Annahme eines persönlich daseienden Teufels liegt daher immer ein versteckter Manichäismus.“ Dieses „daher“ bezieht sich auf die Ansicht, daß die Sünde „ein Wille sei, der nie zur That werden könne, ein Denken ohne Sein, ein Denken, dem das Sein entgegen ist, das positive Nichts, die Lüge von Anfang, die absolute Abstraktion, ein Werden des Richtigen, der Widerspruch, wie gegen Gott, so in sich“. Es scheint also, Steffens denke sich das Wesen des Bösen als den fortdauernden Versuch der Vernichtung des Seins als des ursprünglich Guten, also auch der Persönlichkeit ¹⁾. In dem Naturgrunde des Menschen, sofern er nicht in die freie Persönlichkeit (den guten Willen) aufgenommen sei, wurzele alle Versuchung. Die Sünde wird auch bezeichnet als die erste Reflexion, nämlich insofern sie als ein Denken, welches losgelöst ist vom Denken der Idee Gottes, und in Gott, aufgefaßt wird. Die frühere Schellingische Vorstellung, daß das Böse aus einem irgendwie sich von Gott trennenden dunklen Urgrunde in Gott abzuleiten sei, verwirft unser Verfasser und setzt es nur in die Kreatur. Auch der Lehre von den Engeln, als zum christlichen Bewußtsein gehörig, nimmt sich Steffens entschieden an, und deutet eine Beziehung des Wirkens der Engel zum guten Willen der Menschen an. Indem er sich wiederholt gegen die Philosophie des absoluten Denkens erklärt (S. 88 — 98), kommt er zu dem bedeutenden Satze, daß „alle Philosophie und mit ihr jede Wissenschaft eine ethische Bedeutung erhalten müsse, d. h. daß sie mit dem sittlich-religiösen Vertrauen beginnen müsse, daß der Sieg zwischen Himmel und Hölle schon entschieden sei“ (S. 145), also mit Hingebung an Gott.

Das Verhältniß von Gnade und Freiheit beschreibt der Verfasser auf eine ungenügende, auch die Wahlfreiheit und die durch Wiedergeburt erlangte Freiheit, wie uns scheint, vermischende Weise. Dasselbe scheint uns von dem Abschnitte über göttliche Gerechtigkeit und Versöhnung gesagt werden zu müssen, welcher sich über gewisse historische Analogien nicht erhebt. Die Bemerkungen in Ansehung der Gränze, über welche Griechen und Römer nicht hinaus kamen, und über den Gegensatz, den das Volk Israel zu ihnen bildete, sind klar und geistvoll.

¹⁾ Vergl. meine Bemerkungen über den Ursprung der Sünde als hochmüthiges Wissensgelüst, also als leeres, gegenstandloses Denken, in Studien und Kritiken, 1869, Heft 2.

Im Abschnitt über das Gebet stellt sich Steffens Kant's bloß psychologischer Werthgebung entschieden entgegen, es in seiner tiefen Bedeutung als Verkehr von Person zu Person auffassend. Gegen die Vorstellung, daß Alle, welche den Heiland während ihres Erdenlebens nicht erkennen konnten oder nicht erkannt haben, verdammt seien, erklärt er sich in klarer und kräftiger Weise, während er andererseits den bleibend bösen Willen als die Ursache ewiger Unseligkeit bezeichnet.

Im achten Abschnitte über den Zustand nach dem Tode finden sich vermitteltst Analogien, die vom Schlafe und vom Traume hergenommen sind, viele bedeutende Bemerkungen, die sich jedoch zu einer bestimmten Lehre nicht gestalten wollen. Daß gelehrt wird, durch den gut gewordenen Willen werde der Keim eines ewigen seligen Daseins in das persönliche Leben der Individuen gelegt, und daß die leibliche Auferstehung vertheidigt wird, ließ sich bei Steffens, dem die Natur, das Leibliche, das Sinnliche so hoch steht, erwarten. Auch giebt er eine geistreiche Apologie der Vorstellung von einem Schlußpunkte der Geschichte, der das Millennium genannt wird.

In dem neunten und letzten sehr ausführlichen Abschnitte (S. 331 bis 433), der von der Kirche handelt, wird auch von der heiligen Schrift und den Sakramenten geredet. Die Kirche wird im Allgemeinen gut protestantisch bezeichnet als „die geschichtliche Vereinigung der Menschen, deren gemeinschaftlichen Codex die Offenbarung (die heilige Schrift) bildet“ (S. 331), von der auch das Alte Testament ein wesentlicher Theil sei. Tiefer wird dann gesagt (S. 350), daß Er selbst, der Heiland, der unveränderliche Mittelpunkt und die Substanz derselben sei. Ueber das Wunder des Pfingstfestes spricht Steffens schwebend und wenig klar, giebt dann eine Uebersicht des scholastischen und des reformatorischen Zeitalters und verweilt länger bei den zwei Sakramenten. Wegen der großen Bedeutung, die er der Natur für alles Geistesleben beilegt, läßt es sich verstehen, daß er es ungenügend findet, die Elemente in Taufe und Abendmahl bloß als Symbole zu fassen. Doch gelingt es ihm nicht, in der weitläufigen Darstellung des Wassers, als des Belebenden in allem Körperlichen, etwas Weiteres klar zu machen, als daß der Geist Gottes dieses Element segnen und mit dem Seelenleben des Täuflings in Verbindung bringen könne: eine Ansicht, welche auch bei einer tieferen Auffassung des Begriffs vom Symbol gehegt werden kann. Daß er das Mysterium des heiligen Abendmahls sehr

hoch hält, ist nur folgerichtig. Die Aeußerungen darüber sind jedoch schwebend und zum Theil überschwenglich, wie S. 415: „Das heilige Abendmahl ist der Schlußpunkt der Natur, der zum Mittelpunkte der Geschichte, — das Gesetz, welches Liebe geworden ist. Es ist der Moment, in welchem alle Räthsel des Daseins gelöst sind, und zwar in der objektivsten Form.“ Obwohl er nun (wie er auch in einer anderen Schrift ausgesprochen) dem Standpunkte der lutherischen Kirche den Vorzug giebt, scheint er doch (S. 422 und 423) anzuzeigen, daß auch die reformirte Kirche religiöse Momente besitze, die zu beachten seien, wie es denn in unserer Zeit auf gegenseitige Verständigung in diesem Gebiete ankomme. Und so nimmt er, zu seiner Ehre, doch auch eine Wendung zur Idee der Union.

Ueber Gebet und Gesang in der Gemeinde wird manches Treffende gesagt, und die Idee der Predigt, wie uns scheint, im Wesentlichen richtig angedeutet.

Das ganze Werk schließt mit dem Gedanken, daß die wahre Propädeutik der Philosophie, als Wissenschaft, nicht in Psychologie und Phänomenologie, sondern in der Religionsphilosophie zu suchen sei, in einem religiösen Denken, welches sich weder von der Natur noch von der Geschichte trennt, obwohl jene selbst noch nicht Philosophie im strengsten Sinne sei.

II. Nach dieser Uebersicht der Hauptgedanken des Werks beabsichtigen wir keinesweges, eine Kritik derselben hinzuzufügen, aus dem doppelten Grunde, weil ein Theil der hier ausgesprochenen Ideen für christliche und theologische Leser, wie wir sie voraussetzen, durch das Einleuchtende und Schriftmäßige seines Inhalts keiner Erläuterung bedarf, und weil ein anderer, wegen seiner Unverständlichkeit und des Schwebenden des Ausdrucks, allen Erörterungen sich entzieht. Nur das dürfen wir nicht unterlassen auszusprechen, daß der Theolog, welcher mit wissenschaftlicher Ausrüstung und mit christlichem Vertrauen seinen Lehrbegriff aus der heiligen Schrift schöpft, für seinen Zweck keinen wesentlichen Gewinn aus diesem Werke schöpfen kann, vorzüglich deshalb nicht, weil die Begriffe von Offenbarung, Wort Gottes, Sünde, Person Christi, Versöhnung, Glauben höchst unbestimmt gehalten und ohne Schriftbegründung (während doch dogmatisirt wird) behandelt sind. Aber freuen muß es auch den positiven Theologen, gewisse Grundideen der christlichen Lehre von einem genialen Naturforscher in Beziehung gesetzt zu sehen zu eben den

Ergebnissen der Naturwissenschaft, die so oft von den Gegnern des Christenthums als Stützen ihrer Argumente sind geltend gemacht worden. Ein solcher wird mannichfache Anregung empfangen, diesen Beziehungen von seinem festeren biblischen Standpunkte aus weiter nachzuforschen.

Wir fügen nur noch einige Bemerkungen hinzu über die Methode des Verfassers, oder (um es gerade herauszusagen) über den Mangel aller Methode in dieser Schrift, wie er uns wenige Analogien in der bedeutenderen deutschen wissenschaftlichen Literatur zu haben scheint. Nicht nur fehlt bei den wichtigsten Begriffen jede dialektische Bestimmtheit und Begränzung gegen verwandte Gegenstände und Auffassungen, sondern die versuchte Entwicklung und Erläuterung schweift gewöhnlich so weit ab auf anderweitige, zum Theil sehr entlegene und spezielle Gebiete und verweilt so lange bei diesen, daß es oft fast unmöglich wird, den Faden des Gedankens, auf den es eigentlich ankommt, festzuhalten. Dies hängt freilich zusammen mit der Aufgabe, welche Steffens sich gestellt hat, das Ganze der Natur in Uebereinstimmung mit dem Christenthum zu zeigen. Wenn auch die Kühnheit dieser Idee Bewunderung erregt; wenn er zu dem Zwecke nothwendig auf längere Darstellungen naturwissenschaftlicher Gebiete einzugehen hatte: so konnte es ihm doch schwerlich erlaubt sein, diese, unter Voraussetzung von nicht geringen Vorkenntnissen, so weit auszuspinnen, daß der religiöse Gedanke, den er aus der Naturwissenschaft erläutern will, weit zurücktrat und in seiner Unbestimmtheit nicht nur blieb, sondern diese vermehrt wurde. Natürlich ist dies nicht immer in gleichem Maaße der Fall, und zuweilen ist die Analogie jedem einigermaßen unterrichteten Leser klar. In den meisten Fällen tritt aber das Gegentheil ein. Z. B. dem Leser, der Etwas von der Natur der menschlichen Organisation zu hören erwartet, durfte nicht zugemuthet werden, über den chemischen Prozeß, das organische Gewebe, die Einsaugung durch die Pöcher einer Haut, die Lebensverrichtungen der Pflanzen, das Aufsteigen der Säfte, die Kapillarität (Th. 1, S. 245 — 256) belehrt zu werden. Solche Ausführungen mögen ihren eigenthümlichen Werth an sich haben, aber als Erläuterungen eines religiösen Gedankens sind sie viel zu selbstständig und scheinen oftmals nur für Naturforscher, denen zu einigem Irrewerden an ihrem Nichtglauben verholfen werden soll, geschrieben zu sein, was aber doch dem Begriffe einer Religionsphilosophie nicht

entspricht. Irrten wir nicht, so wird diese Methode oder Nichtmethode auch der Grund gewesen sein, daß das merkwürdige Buch nur von sehr wenigen Theologen oder allgemein-gebildeten Christen scheint gelesen oder tiefer beachtet worden zu sein; ob dies auf der Seite der Naturforscher mehr der Fall gewesen sei, wissen wir nicht.

Bei dieser Beschaffenheit der Beweisführung in Steffens' Werke fehlt es natürlich nicht an wirklichen oder scheinbaren Widersprüchen, über welche dem Leser oft gar nicht hinausgeholfen wird. Nach einem assertorischen Satze beginnt ein zweiter mit einem „dennoch“, wodurch das Gegentheil oder doch die entgegengesetzte Seite der Sache eben so fest behauptet, aber nicht mit dem vorher Entwickelten in Uebereinstimmung gebracht wird.

Dazu kommt der dem Verfasser sehr eigenthümliche Sprachgebrauch, in den man sich nicht immer leicht finden kann, weil er größtentheils auf eigenthümlichen Voraussetzungen beruht, die nicht klar genug sind, oder doch nicht mit dem neu eingeführten Ausdrucke coincidiren. Beispielsweise führen wir folgende Ausdrücke an: „die äußere Unendlichkeit“ zur Bezeichnung des sichtbaren, dem Naturgesetze unterliegenden Alls; „die innere Unendlichkeit“ s. v. a. die durch die Wirkung Gottes sich entwickelnde geistige Lebendigkeit des Alls; „Bestätigung einer Persönlichkeit durch alle und aller durch jede“ s. v. a. Zusammenstimmung des geistigen Lebens in allen Gebieten; „die Geschichte“ s. v. a. der menschliche Lebensverkehr; „Talent“ s. v. a. Eigenthümlichkeit des Naturgrundes in jeder Person; „Sinnlichkeit“ bezeichnet nicht etwa die sinnliche Natur des Menschen oder die sinnliche Lust im Menschen, sondern das sinnlich wahrnehmbare, mit Verstandeskategorien zu begreifende Universum; und so Mehreres.

Bei der Betrachtung dieser Sonderbarkeiten des Sprachgebrauchs und dieses Mangels an Methode drängt sich eine Vergleichung auf mit einem Schriftsteller, für den, nach dessen eignen früheren Äußerungen, Steffens ein naturphilosophischer Ergänzer seiner ethischen Philosophie war, nämlich Schleiermacher, wiewohl Steffens später, doch in so offener als ruhiger Weise, sich von Schleiermacher's Grundrichtung lossagen zu müssen erklärte. Zwar adoptirt Steffens den Begriff und Ausdruck Schleiermacher's „christliches Bewußtsein“ mit entschiedenem Lobe, dennoch ist sein Ausgangspunkt ein ganz verschiedener von dem seines Freundes, ungeachtet beide von der Anerkennung des Christenthums als einer Thatfache ausgehen: Steffens als Religionsphilosoph, der aber, wie wir gesehen, auch Dog-

matijches aufnimmt, Schleiermacher als Dogmatiker, der aber religionsphilosophische Prinzipien voraussetzt. Hier beachten wir nur die höchst bezeichnende Verschiedenheit der Form und der Behandlung. Schleiermacher geht von dem religiösen Gefühl aus, welches sich für den Christen als Erlösungsbedürfniß gestaltet, und ungeachtet dieses begrifflich keinesweges leicht zu fixiren war, zeigt sich in seiner Dogmatik die vollendetste dialektische Bewegung zugleich mit einer Präcision der Begriffsbestimmungen und des Sprachgebrauchs, welche auch für den von seinen Prinzipien Abweichenden ein hohes Vorbild wissenschaftlicher Methode ist. Steffens, ausgehend von der Idee des sich in Christus als Liebe offenbarenden Gottes, entschlägt sich jeder dialektisch-methodischen Fortschreitung und behandelt seinen Gegenstand in zum Theil sehr disparaten naturwissenschaftlichen, metaphysischen und anthropologischen Abschnitten.

Ungeachtet dieser formellen und sprachlichen Mängel und vielfacher Unklarheiten und unverbundener Gedankenreihen in dem Werke des genialen Verfassers muß demselben, nach unserer Ansicht, ein hoher Werth für christliche und wissenschaftliche Leser beigelegt werden, und zwar in zwiefacher Beziehung. Erstens ist es ein eben so redlicher als kühner Versuch, von einer christlichen Grundanschauung aus das ganze Gebiet des Denkens über Gott und die Welt zu umfassen, und zwar nicht durch Ableitung aus einem höchsten Begriffe, sondern durch die Voraussetzung eines Denkens, welches durch den christlichen Glauben sich selbst als Eins seiend und Eins werdend mit der Wahrheit findet und zum Bewußtsein kommt. Es ergiebt sich daraus der Begriff des Erkennens, wie er unzweifelhaft in dem Bewußtsein jedes Christen an den Glauben und die christliche Erfahrung gebunden ist und sich vom Wissen aus Empirie und allgemeiner Idee unterscheidet. Man kann von Steffens abweichen in Bezug auf die Frage, ob es fruchtbar oder auch nur möglich sei, alle Wissenschaften zu einem solchen christlichen Erkennen in Gott zu erheben; man kann ferner zweifeln, ob es ihm gelungen sei, den Weg dazu zu bahnen, aber man kann durchaus nicht die redliche Ueberzeugung unseres Schriftstellers verkennen, daß das schriftmäßige positive Christenthum als Weg, Wahrheit und Leben für alles Denken und Wissen zu erachten sei, und es würde schlechthin ungeredet sein, diesen Verfasser anzuklagen, daß er fremdartige Ideen mit christlichen Worten und Namen bezeichnet habe, wie dieses Täuschende allerdings

andersono vorgekommen ist. Das zweite Merkwürdige und Vortreffliche in Steffens' Werke scheint uns die Schönheit und religiöse Lebendigkeit, mit welcher er die Hauptergebnisse seiner Betrachtungen an gewissen Punkten zusammenfaßt und ausspricht. Dies ist unabhängig von dem Mangel an Methode bei ihm; es hat zwar, wie wir zugeben, keinen eigentlich wissenschaftlichen Werth, aber es hat einen unmittelbar religiösen, wenn man will, religiös-poetischen oder religiös-rhetorischen Werth. Steffens ist in solchen Stellen gewissermaßen Dichter oder Prediger. Wenn man erwägt, wie nahe es dem christlichen Naturforscher lag, in mystisch-theosophische Sätze und Phrasen zu verfallen, und nun wahrnimmt, wie er diesen Abweg ganz vermieden hat (des rein Mystischen ist eher zu wenig bei ihm) und da, wo er zusammenfaßt, mit Klarheit, Bestimmtheit und Fülle (freilich nicht mit eben so großer Einfachheit) christliche Gedanken ausspricht: so erfreut man sich der reinen Intuition, zu der der religiöse Naturforscher sich erhebt und offen und warm dem Gefühl und der gesunden Anschauung auch ungelehrter Christen sich anschließt.

III. So sei es uns erlaubt, zum Schlusse unseres Referats einige der klarsten und anziehendsten Stellen dieser Art mitzutheilen, gleichsam als erfrischende Oasen in mancher heutzutage zu durchwandernden Wüste theils hyperkritischer, theils flach rationalistischer, theils repristinirender Theologumena. Wir glauben keine andere Ordnung als die der Seitenzahlen hier befolgen zu dürfen, da, wie wir gesehen, eine systematisch-didaktische Reihenfolge vergebens gesucht werden würde.

Th. 1, S. 72. „Die Religion ist die höhere Einheit des Schauens, Handelns und Denkens. Das wahre Schauen ist zugleich ein Denken und Handeln, das wahre religiöse Handeln zugleich ein Schauen und Denken; das wahre religiöse Denken ist zugleich ein Schauen und ein Handeln.“

S. 95. 96. „Das, was wir bei den Alten bewundern, was uns unerreichbar scheint, ist die Sicherheit, das rein in sich Geschlossene innerhalb einer bestimmten Gränze. Das Klassische drückt jene Natursicherheit der alten Welt aus.“

S. 134. „Die Heiligung ist subjektiv für die Person dasselbe was der Segen objektiv für die That ist.“

S. 139. 140. „Was der Christ Schönheit nennen darf, ist ein durchaus Ueber sinnliches. — Die wahrhaft persönliche Schönheit kann

mit dem Unschönen in der Erscheinung verbunden sein; aber sie trägt den Sieg über dieses in sich, und wo liebende Geister sich begegnen, erkennen sie sich in der Urschönheit, die Maske der Erscheinung vermag sie nicht zu stören."

S. 437. "Gott hat seinen Willen offenbart, mittelbar durch die Natur, durch das Gesetz, und unmittelbar durch seinen Sohn, die Liebe."

S. 453. "Je mehr die Reflexion und, mit ihr, unser Verhältniß zur Natur, wie es nur durch den Gedanken vermittelt ist, uns von der Natur entfremdet und für sein lebloses, starres Wissen gewinnt, desto inniger bildet sich der Sinn für lebendige Naturschönheit aus ¹⁾, der uns, dem beschränkten Wissen zum Trost, eine höhere Wahrheit schenkt, die wohl dem Wesen der Persönlichkeit verwandt sein muß, da sie nicht, wie beschränkte Irrthümer, mit der geistigen Entwicklung verschwindet, vielmehr immer tiefer hervortritt, je höher die Bildung ist. Hier nun, wo das bunte Gewimmel der Pflanzen und Thiere, das Meer, der fortströmende Fluß, der rieselnde Bach, das starre Gebirge und die Stätte aller Willkühr, die veränderliche Atmosphäre, die scheinbar rohen Elemente einer geistigen Einheit geben, wird es dem scharfsinnigsten Denker schwer werden, den vermittelnden Gedanken herauszuheben, der so disparate Momente geistig durchdringt."

S. 454. "Wir müssen behaupten, daß es einen Zustand des Ueberwachens giebt, der, entsprungen aus dem Uebermaasse der Reflexion, in unseren Tagen eine Krankheit erzeugt."

Th. 2, S. 103. "Man hat behauptet, Erkennen und Erbauung sei zweierlei. Das Erkennen solle nicht erbauend sein. Wir müssen vielmehr behaupten, das ganze Erkennen habe nur in und mit der Erbauung seine eigentliche höchste Wahrheit gefunden, wenn man unter Erbauung Alles versteht, was eine christliche Gesinnung anregt und lebendig erhält."

S. 141. "Wir sind auf den Standpunkt in der Geschichte gelangt, wo wir uns entscheiden müssen: ob das All seine Bedeutung erhält, indem es schlechthin und absolut die Aeußerung eines göttlichen Willens ist, welcher Wille eine lebendige Persönlichkeit voraussetzt, und zwar so, daß diese es ist, die alles Positive und Wahre in sich ausdrückt; oder ob ein absolut abstraktes Denken so Gott wie Menschen beherrscht."

S. 235. "Ich habe einmal zu behaupten gewagt, Dummheit sei ein Vaster; ich habe viel dafür leiden müssen, und es ist begreif-

¹⁾ Der Verfasser behauptet dies von den Tagen, in welchen er schrieb.

lich, woher die Anklagen erschallen, und wer vorzüglich das Interesse hatte, mich zu bekämpfen! Kein Mensch, dem Gott seinen Verstand erhalten hat, ist ursprünglich dumm; ein jeder Mensch wird es, wenn er seinen wahren Beruf verkennt, wenn er jenseits der Gränze seiner Eigenthümlichkeit thätig sein will. Es giebt auch eine sogenannte geistreiche Dummheit; und wer die wahren Reime zukünftiger Entwicklung in unserer Zeit, die gesunden, lebendigen, hoffnungsvollen, erkannt hat, Besonnenheit genug besitzt, um sie zu fassen, und sie dann mit der Geistreichheit der Zeit und mit dem, was wir die Literatur des Tages nennen, vergleicht, der wird wohl kaum leugnen können, daß diese Dummheit, deren eigenstes Prinzip die Unverschämtheit ist, laut geworden sei."

S. 266. 267. „Es giebt kein Werk, der Person würdig, und wenn es das geringste wäre, auf welchem nicht ein Segen ruht. Das einfältig christliche Gemüth, je reiner der unbefangene Sinn ist (so daß dieser weder durch die Vermittelungen der sinnlichen Reflexion, noch durch dunkle, die Gesinnung trübende und abschließende Lehre irre geführt wird), desto entschiedener wird es das Pfund, welches ihm mitgegeben ist, das Tagewerk, welches es vollenden soll, nicht bloß als eine äußere, für die Sinnlichkeit geltende Aufgabe betrachten, sondern in seiner Arbeit, als solcher, eine lebendige Quelle höherer Entwicklung entdecken."

S. 335. „Wer an die Auferstehung [Christi] nicht glaubt, wer sie als eine Mythe behandelt, der hat, und zwar nothwendig, den geschichtlichen Anfang der Kirche verloren und kann ihn nicht wiederfinden. Ihm bleibt der große, das All umfassende Naturzusammenhang, die reale Seite aller göttlichen Offenbarung, verschlossen; er ist genöthigt, an der Stelle des absoluten göttlichen Willens den nackten Gedanken hervorzuheben, daß er, abgetrennt von aller Geschichte, diesem seine abstrakte Bedeutung leiht; ihm ist der Heiland nichts als das Gespenst des Gedankens, der durch die unheimliche Magie der Abstraktion, einem grauen Spectrum ähnlich, zum leeren Konkreten zusammenrinnt. Du kannst die Hände bewegen, sie fahren ohne Widerstand durch das hohle Gespenst hindurch, du findest nur dich selbst und eine leere Einsamkeit. Du kannst diese Konfektion anreden, nur dein eigenes hohles Echo antwortet dir."

S. 374. „Die heilige Schrift wird zwar nie verändert, ihre Verkündigung bleibt ewig die nämliche, aber der tiefe erlösende Sinn derselben wird immer klarer gefaßt, je mehr alle Momente der Ge-

sichte und, mit dieser, der Natur zur Bestätigung in Gott freier Persönlichkeiten aufgefaßt und durch die Kirche selbst bestätigt werden. Das ist die Zukunft, die eine Erlösung des Erkennens verheißt.“¹⁾

¹⁾ Auf das Verhältniß der sechzehn Jahre früher herausgegebenen Schrift von Steffens „von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Breslau 1823“, zu dessen „Religionsphilosophie“ Rücksicht zu nehmen, lag nicht in des Referenten Absicht. —

[Zu einer ausführlicheren Darstellung der religiösen und theologischen Anschauungen des originellen Mannes, in welchem sich die Geistesentwicklung der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in so eigenhümlicher Weise wieder spiegelt, wird vielleicht die bevorstehende Säkularerinnerung seiner Geburt — geb. 2. Mai 1773 zu Stavanger in Norwegen — Anlaß geben. Außer den beiden genannten Schriften — der Schrift von der falschen Theologie u. der Religionsphilosophie — kommen dafür besonders in Betracht: seine bekannte Autobiographie (Was ich erlebte, 1840 ff.), ferner seine Caricaturen des Heiligsten, Breslau 1819; Anthropologie, Breslau 1822; Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Lutherthum ist, Breslau 1831; Nachgelassene Schriften mit einem Vorwort von Schelling, Berlin 1846; vgl. Hamberger in Herzog's Real-Encycl., Band XXI S. 154 ff. — Aus der Vorrede zur christlichen Religionsphilosophie führen wir noch ein paar Worte an, in welchen Steffens selbst, wie uns scheint, den Standpunkt und die geschichtliche Bedeutung seines Buches am treffendsten charakterisirt: „Wie unendlich viel Schelling zur Entwicklung meiner Ansicht beitrug, habe ich nie verleugnet. — Meine Schrift überschätze ich nicht. Der Gegenstand war mir zu mächtig, obgleich ich ihn viele Jahre lang mit mir herumgetragen und in den vielseitigsten Richtungen zu verfolgen suchte. Dieses Werk wird vergessen werden; ja, meine Hoffnung beruht darauf, denn es wäre vergebens geschrieben, wenn es nicht viel Besseres hervorriefe. — Die Gewißheit aber durchdringt mich, daß es mit aller Unvollkommenheit den einzigen Weg enthält, der eine Aussöhnung zwischen dem christlichen und dem Weltbewußtsein herbeizuführen vermag.“ Und noch ein Citat aus dem Schlußwort (Bd. II, S. 430): „Die wahre christliche Philosophie setzt den Sieg des christlichen Bewußtseins voraus wie die Theologie. Beide haben denselben Gegenstand; sie bestätigen sich wechselseitig. Wenn der Theolog das Mannigfaltige in dem Einen, so will der Philosoph das Eine in dem Mannigfaltigen erkennen. Dieses Eine aber ist in beiden die Liebe, mit welcher Gott von Ewigkeit her die Welt geliebt hat und aus welcher sie hervorging.“ — Anm. der Redaction.]

Christologische Studien nach den vier Evangelien.

Von

D. Hermann Plitt in Gnadenfeld.

Die christologische Frage ist für unsere Zeit aufs Neue und in erhöhtem Maße zur entscheidenden Centralfrage geworden. Hier die große Schaar derjenigen, welche ungeachtet mannigfacher, zum Theil tiefgreifender Unterschiede in der speciellen dogmatischen Bestimmtheit, welche die Christologie der Einzelnen zeigt, doch darin eines sind, daß sie, auf dem Grunde des lebendigen Glaubens an das Schriftzeugniß stehend, den biblischen und damit im Wesentlichen den kirchlichen Christus festhalten und als den einzig wahren Erlöser von Sünde und Irrthum bekennen. Dort die viel zahlreichere Menge derjenigen, welche diesen Christus für unhaltbar erachten, weil es unmöglich sei, das moderne Bewußtsein mit ihm zu versöhnen. Der Begriff des Gottmenschen, meinen diese, sei und bleibe einmal ein irrationaler, vollends die Vorstellung von einem Mensch gewordenen Gottessohne sei für uns gänzlich unvollziehbar, und es komme, um wirklich an Jesu etwas Reales und Praktisches zu haben, durchaus darauf an, ihn als Menschen, wie wir sind, zu begreifen. Was in dem hergebrachten Christusbilde über dies Maß hinausgehe, das sei theils das Zopfgebilde unharmonischer dogmatischer Bauarbeit, welche die Kirche einer vergangenen Zeit nach ihren verschrobenen Anschauungen und mißverstandenen Bedürfnissen gethan habe, theils das Erzeugniß einer jugendlich schwärmenden, idealisirenden Phantasie, mit welcher schon die erste Generation der Christen das Bild des großen Meisters ins Uebermenschliche erhoben habe. Daher die mancherlei bereits ungehörigen Elemente, welche auch die Evangelien, zumal das vierte, in ihrem Christusbilde enthalten. Der Christus für das Bewußtsein der Gegenwart soll weder der kirchliche noch der biblische sein, sondern ein neuer, wie unsere Zeit ihn bedarf.

Unleugbar ist es ein großer Fortschritt zur Klärung der Situation, daß der moderne Rationalismus im Unterschiede von dem vorherrschenden Charakter des älteren, wie er in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts herrschte, im Unterschiede auch von dem schleiermacher'schen Standpunkte nicht nur dem kirchlichen, sondern auch dem

biblischen Christus immer bestimmter den Abschied gibt. Es handelt sich jetzt nicht mehr um den Gegensatz von späteren Verbildungen und reinem Urchristenthum, wie früher wenigstens nominell, auch nicht mehr nur um den Gegensatz zwischen dem ewigen Logos im Fleische und einem absolut gotterfüllten, sündlosen Menschen, sondern um denjenigen zwischen dem Christus, von welchem wir allein eine geschichtlich vermittelte Kunde haben, in dessen Bilde allenthalben etwas über das bloß Menschliche Hinausragendes uns entgegentritt, und einem rein menschlichen Christusideal, welches wir uns durch Abstreifung aller jener Zuthaten erst machen müssen. Auch der synoptische Christus soll ausgesprochenermassen erst durch die Kritik gereinigt werden, und das Idealbild eines sündlosen, in absoluter und einzigartiger Weise gotterfüllten Menschen bedarf der Ernüchterung gleichfalls, denn ein solcher ist eben nicht ein Mensch in dem Sinne, wie unser Erfahrungsbewußtsein diesen Begriff uns entscheidend bestimmt. Freilich gibt es auch heutzutage Viele, welche in diese Stellung zur Sache noch nicht mit voller Klarheit und Offenheit eintreten wollen. Aber Andere thun es um so bestimmter und sie sind es, welche den Beifall der „Gebildeten“ unserer Zeit finden. Es ist die Consequenz des Princip, welche die Entwicklung mit un- widerstehlicher Nothwendigkeit diesem Ziele zutreibt.

Hierin liegt für die Gegenpartei das sehr dankenswerthe Resultat, daß sie Recht hat, wenn sie darüber festhält, daß der biblische Christus, zu dem sie sich bekennt, in sich Einer ist und trotz der Tropenverschiedenheit der synoptischen und johanneischen Christusdarstellung beide doch ein im letzten Grunde gleichartiges Bild geben; daß sie Recht hat, wenn sie dogmatisch überzeugt ist, daß der einige sündlose Mensch inmitten einer Welt von Sündern ein nicht geringeres Wunder, ja eine viel weniger begreifliche Erscheinung sein würde, als der ewige und heilige Gottessohn im Fleische. Sie kann sich dadurch in ihrer Position nur bestärkt sehen, und ihre Aufgabe ist nun nicht sowohl die, jene Christen des modernen Bewußtseins auf direktem Wege zu bekämpfen. Denn beide Theile gehen von ganz verschiedenen theoretischen Standpunkten und praktischen Bedürfnissen aus, ihr Verhältniß zur Geschichte und zu der religiösen Grundfrage für den Menschen ist ein ganz entgegengesetztes. Sondern die Aufgabe der gläubigen Theologie ist vielmehr zunächst nur die, sich selbst in ihrem eigenen, nun auch von den Gegnern ihr wieder rein und frei überlassenen Grunde durch sorgfältige Erforschung desselben immer vollständiger heimisch und fest zu machen und damit Jenen den

Beweis zu geben, daß sie wenigstens eines in sich einheitlichen und klaren Standpunktes ebenso sehr sich erfreut, als ihre Widersacher¹⁾.

¹⁾ Zu diesen sind aber nicht zu rechnen solche ernste und aufrichtig suchende Männer wie z. B. der Verfasser jenes „Ecce homo“, dessen redliches Forschen in seiner Heimath so viel Eingang gefunden hat und durch die deutsche Uebersetzung des Buches (nach der sechsten Auflage des englischen Originals, Erlangen 1857, bei G. Besold) nun auch unter uns sich Achtung verschafft hat. Der von dem Verfasser eingeschlagene Weg ist bei aller Verschiedenheit des persönlichen Standpunktes dem unsrigen wesentlich verwandt: „Prüfung der Thatsachen“. Nur daß er, wenn er diesen die bloß menschlichen Autoritäten gegenüberstellt, hierunter auch die Zeugnisse der Apostel begreift und in diesem Sinne besonders das vierte Evangelium nur mit Reservation gebraucht. Dies verhindert den rechten Erfolg seiner Bemühungen. Könnte unsere Darstellung dazu dienen, gerade solchen Gemüthern zu zeigen, wie sie nicht Ursache haben, vor dem Bilde scheu zurückzuweichen, welches die evangelischen Berichte in ihrer Vollständigkeit von Jesu geben, wie dasselbe vielmehr ein in sich wesentlich einheitliches ist und nicht zerrissen werden darf, wenn es allen Bedürfnissen des Denkens und des Lebens wirklich genügen soll, so wäre dies einer der schönsten Erfolge, den wir uns wünschen könnten. Aber gerade Solcher sind jetzt vielleicht unter uns weniger als jenseit des Canals.

Was die Deutsche Theologie der Gegenwart und deren den unsrigen geistesverwandte christologische Bestrebungen betrifft, so ist es mir eine große Freude gewesen, seit Abfassung dieses Aufsatzes von mehreren solchen Arbeiten Kenntniß nehmen zu können. Dahin gehört vor Allen die in Beziehung auf die Form zwar manchem begründeten Tadel ausgesetzte, ihrem Inhalt nach aber treffliche Schrift von W. F. Geß: Christi Zeugniß von seiner Person und seinem Werk u. s. w. Basel 1870, für welche dem Verfasser Viele dankbar sein werden. Es freut mich, daß die Resultate der vorliegenden Studien sich mit den seinigen vielfach so nahe berühren. In gewissem Sinne gilt dies auch in Beziehung auf die Abhandlung von E. Schöberlein in dieser Zeitschrift (XVI, 3) über die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo. Doch ist dieselbe mehr dogmatisch spekulativ als exegetisch analytisch, und die Art, wie der geehrte Verfasser jene Einheit zu fassen sucht, wird doch wohl ernstlichen Bedenken ausgesetzt bleiben, am meisten unter dem Gesichtspunkte menschlich psychologischer Lebendigkeit und Einheitlichkeit in dem Wesen des Gottmenschen, welchen diese unsere Studien hauptsächlich ins Auge fassen. Eine dritte verwandte christologische Erörterung findet sich in der Zeitschrift: Beweis des Glaubens, 1871, Juliheft, ein Vortrag von A. Bode über die Lehre von der Präexistenz Christi. Derselbe bietet viel Schönes und Gutes, ist aber umfassender angelegt, dogmatisch und apologetisch ebenso sehr als exegetisch und läßt gerade in letzterer Hinsicht, in Ansehung der exegetischen Begründung der vertheidigten These an Gründlichkeit und Vorsicht manches vermissen. Jedenfalls darf ich hoffen, daß auch neben den genannten Erzeugnissen verwandten Strebens diese Blätter in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ihren Platz behalten und durch das überall verfolgte psychologische Moment zu der anderweitigen auf biblisch-kirchlichem Glaubensgrunde stehenden christologischen Literatur der Gegenwart eine kleine Ergänzung darbieten können.

Diese Aufgabe ist eine dreifache, in Bezug auf die drei Hauptgebiete der Theologie, das exegetische, historische und systematische. In letzterer Beziehung gilt es, zu zeigen, daß die biblische Christologie erst in der vollkräftig kirchlichen ihre umfassende und das ganze christliche Lehrsystem als Centrum zu tragen fähige Ausgestaltung findet. Unter historischem Gesichtspunkte ist zu zeigen, daß die Geschichte der Kirche und der Menschheit seit den Tagen Christi ein ungelöstes Räthsel bleibt, wenn sie nicht diesen biblisch-kirchlichen Christus zum Ausgangspunkte und tragenden Grunde hat. In exegetischer Hinsicht haben wir nachzuweisen, daß dasjenige Christusbild, welches die vier Evangelien und die apostolischen Briefe uns zeigen, ein wirklich in sich durchaus einheitliches und lebensvolles, weiterhin, daß es den im alten Testamente gegebenen Andeutungen und Verheißungen allein vollständig entsprechend und doch wiederum so weit über sie hinausgehend ist, als die Erfüllung ihrer Natur nach es im Verhältniß zu allen Vorbereitungsformen und Vorahnungen allenthalben ist und sein muß.

Die Betrachtung, in welche die hier vorliegenden christologischen Studien näher eingehen wollen, gehört dem letztgenannten, exegetischen Gebiete an; sie umspannt aber nicht alle Seiten desselben, was viel zu weit führen würde, sondern beschränkt sich auf eine möglichst genaue Analyse des Christusbildes der vier Evangelien. Dabei ist unser Zielpunkt nicht der Nachweis der fundamentalen Uebereinstimmung zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christusbilde. Diese setzen wir hier vielmehr voraus als eine vorhandene und werden nur ungesucht auf unserem Wege der Belege dafür genug finden. Der Zweck dieser Studien ist vielmehr der, zu zeigen, wie das Christusbild der Evangelien uns, mit offenem und scharfem Auge betrachtet, den Gottes- und Menschensohn, den Gottmenschen, welchen es darstellt, wirklich in so lebensvoller, ebenso reicher und anschaulicher als einheitlicher und tiefer Weise vor Augen führt, daß wir bei unbefangenen Urtheile weder Anlaß noch Neigung haben können, diese Synthese kritisch aufzulösen und aus dem lebendigen Gottmenschen entweder einen Gott in Menschengestalt oder einen gottvollen Menschen zu machen.

Der kritische Leser wird einer solchen Arbeit gegenüber freilich immer den Verdacht haben, daß der Redende eben doch in seiner dogmatischen Voraussetzung befangen und daher das von ihm gegebene Bild von vorn herein, sei es auch unbewußt, ein gefärbtes sei. Verfasser dieser Studien hat seine dogmatische Stellung in christolo-

gischer Hinsicht anderwärts eingehend dargelegt und ist weit entfernt, dieselbe hier verleugnen zu wollen. Es kann auch ihm in der berührten Beziehung bei dieser Betrachtung etwas Menschliches widerfahren. Aber die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit macht es zur heiligen Pflicht, sich davor mit aller Kraft zu hüten und nicht das Verhältniß der Analyse zu der Synthese umzukehren. Inwieweit dies Bestreben bei unseren Studien ein erfolgreiches geblieben ist, muß dem Urtheile des Lesers überlassen bleiben.

Dem Begriffe und Zwecke dieser Studien entspricht es, daß wir nicht der abstrakten Theilung zwischen Menschlichem und Göttlichem folgen, denn dadurch würden die einzelnen geschichtlichen Situationen und psychologischen Momente zerrissen werden, auf deren lebendig konkrete Erfassung es für uns gerade ankommt. Namentlich der psychologische Gesichtspunkt ist es, welchen wir hier zum Hauptaugenmerk zu machen haben, und es würde sich der Inhalt unserer Betrachtungen auch bezeichnen lassen als Beiträge zur gottmenschlichen Psychologie. Denn an dem lebendigen Fluß und einheitlichen Zusammenhang der Zustände und Thätigkeiten des Seelenlebens vornehmlich muß es sich erweisen, daß der biblische Begriff des Gottmenschen eine Realität ist und nicht eine Fiktion idealisirender Phantasie, welche bei genauerer Analyse ihrer inneren Organisation und Bewegung sich als unvollziehbar in der Wirklichkeit ausweist.

Vom Aeußeren zum Inneren fortschreitend, werfen wir zuerst einen Blick auf die physische Basis und Erscheinung des Seelenlebens Jesu, um nachher auf das letztere näher einzugehen.

I. Jesu leibliche Beschaffenheit und Lebensbestimmtheit als ächt menschliche.

Schon der Eintritt Jesu in das irdische Dasein ist in seiner Beschaffenheit der menschlichen Natur entsprechend. Allerdings wird dies Kind ohne Zuthun des Mannes erzeugt, dessen Stelle hier der heilige Geist, d. h. die Kraft des Höchsten (Luk. 1, 35.), die schöpferische Wirksamkeit Gottes, vertritt. Daß dies dem Begriffe des sündlosen Gottessohnes, zumal dem des menschwerdenden präexistenten Logos im johanneischen Sinne allein entspricht, haben wir hier nicht näher auszuführen. Dies würde in dogmatisch spekulative Erörterungen führen, welche hier außer unserem Gesichtskreise liegen. Für unseren Zweck genügt es, daran zu erinnern, daß dieser Vorgang zwar ein Wunder in sich schließt, aber kein größeres, als die von Jesu selbst nachher verrichteten sind, namentlich die Todtenerweckun-

gen. Ist es doch auf dem Gebiete physiologischer Analyse noch keineswegs zur Evidenz gebracht, wie eng in zeitlicher und dynamischer Beziehung bei dem Vorgange gewöhnlicher menschlicher Zeugung und Empfängniß das Verhältniß zwischen dem männlichen Zeugungsstoffe und der receptiven Thätigkeit der weiblichen Organe eigentlich ist. Denn es ist Thatsache, daß eine Empfängniß von weiblicher Seite stattfinden kann, auch wenn das reguläre Kennzeichen unverletzter physischer Virginität noch vorhanden bleibt. Dies zeigt, daß schon bei der gewöhnlichen Menschenerzeugung, an diesem Höhepunkte des physisch-psychischen Lebens viel mehr, als man wohl meint, eine höhere Dynamik in Geltung tritt oder doch treten kann, bei welcher das psychische Moment dem physisch-organischen beinahe den Rang abläuft. Wer kann demzufolge vernünftigerweise bezweifeln wollen, daß in diesem einzigartigen Falle der Menschwerdung des Logos, ja selbst schon bei der Geburt eines von allen übrigen Menschen unterschiedenen einzigen sündlosen Menschen ein solches Verhältniß auch im höchsten Sinne habe stattfinden können? Es erscheint dies sogar als das Natürliche.

Aber andererseits ist der Logos nach der Schrift eben auch so wahrhaft Mensch geworden, daß er im Uebrigen ganz in die Bestimmungen des menschlichen Organismus und seiner Entwicklung eingegangen ist. Dies neue, jedenfalls als geistig-sinnliches neu erzeugte Dasein ist, dem Anfangsstadium des unsrigen vollständig analog, zuerst ein embryonisches (Luk. 1, 35. τὸ γεννώμενον ἄγιον) und zwar für das durch die Natur gegebene Zeitmaß (Luk. 1, 56. 2, 6.). Wie Elisabeth sich fünf Monate verbarg, bis die Erfüllung der ihr gegebenen Verheißung zur unzweideutigen Gewißheit geworden war (Luk. 1, 41.), so wird es auch nicht zufällig sein, daß Maria drei Monate bei ihr verweilte, ehe sie, wie sich hier aus Matthäus ohne Schwierigkeit ergänzt, dem Joseph eröffnete, was ihr widerfahren war. Zur bestimmten Zeit erfolgt die Geburt des Kindes, von welcher nicht das mindeste Außergewöhnliche berichtet wird. Das Kind entfaltet sich in leiblicher und geistiger Hinsicht ganz normal (Luk. 2, 40. 52.). Mit zwölf Jahren ist es, den Verhältnissen jener Zone entsprechend, zum Jüngling gereift und tritt bei dem um diese Zeit üblichen ersten Tempelbesuche ganz dieser Stufe gemäß auf, hörend, fragend, Fragen beantwortend, nicht lehrend. Erst als gereifter Mann von dreißig Jahren, in der Vollkraft des Lebensalters, tritt Jesus sein Lehramt an.

Auch in diesen seinen Lehrjahren ist er nach der physischen Seite

hin durchaus Mensch im vollen Sinne des Wortes. Durch eine in dürftiger äußerer Lage und bei harter Handarbeit verlebte Jugend (Mark. 6, 3. *ὁ τεκτων*) körperlich abgehärtet und zu Ertragung von mancherlei Anstrengung gestählt, setzt er in diesen Jahren des prophetischen Berufslebens alle seine physische Kraft bis zur öfteren äußersten Erschöpfung an die Erfüllung seiner Aufgabe. Er wandert bis zur leiblichen Ermüdung (Joh. 4, 6.), schläft ein vor Ermattung, nachdem er den Tag über in einem Hause und im Nachen auf dem See zu den ihn umdrängenden Volkshaufen so anhaltend geredet hatte, daß er nicht einmal dazu kommen konnte, etwas zu essen (Mark. 3, 20. 4, 38.). Aber eben daraus, daß der Evangelist diesen Umstand besonders hervorhebt, sehen wir, daß Jesus für gewöhnlich der leiblichen Nahrung bedurfte, wie andere Menschen. (Vgl. Joh. 4, 8. 31. Mark. 11, 12. und Joh. 4, 7. 19, 28.) Nahm er doch oftmals Speise und Trank auch aus den Händen Solcher, welche ihm keineswegs wohl wollten, als Gast am Tische lauernder Pharisäer (Luk. 7, 36 ff. 11, 37 ff. 17, 20 ff.).

Allenthalben in seinem Leben und Wirken sehen wir ferner in ächt menschlicher Weise und lebensvoller Unmittelbarkeit die inneren Vorgänge seiner Seele von leiblichen Gesten begleitet. Betend erhebt er den Blick gen Himmel (Mark. 7, 34. Joh. 17, 1.), im Moment besonders dringenden Gebetes um die Machtwirkung des Vaters zur Heilung des Taubstummen entringt sich seiner Brust ein lauter Seufzer. Ja, in jener heftigsten Gemüthsbewegung im Garten von Gethsemane erzittert er am ganzen Körper, schauernd vor dem, was über ihn kommen sollte (Mark. 14, 33. *ἀδμονεῖν, ἐκταβεῖσθαι*), wirft sich zu Boden auf das Angesicht (Matth. 26, 39.) und ringt in äußerster Erschütterung so, daß heftiger Schweiß ihn überströmt (Luk. 22, 44.). Wo sein geistiges Selbstbewußtsein sich zu höchster Kraftäußerung zusammenfaßt, im Leben wie im Sterben, ruft er das entscheidende Wort mit lauter Stimme (Joh. 11, 43. Luk. 23, 46.). Anderwärts begleitet sein aus tiefster Seele hervorquellendes Wort ein sprechender, vielsagender Blick seiner Augen, in welchem bald der heilige Zorn und die Betrübnis über der Menschen Herzenshärte (Mark. 3, 5.) sich ausdrückt, bald die heilige Wehmuth der Liebe angesichts einer edlen Anlage, die in verkehrter Richtung sich heillos zerarbeitet (Mark. 10, 21.), bald die Ergriffenheit von dem heiligen Ernste der Wahrheit zum Leben (ebenda V. 23.), bald endlich die Erhebung heiliger Freude im Glauben an die mächtige Gotteskraft (ebenda V. 27.) Einmal redet auch nur dieser Blick ohne jedes

Wort, aber mit durchbohrender Kraft (Luk. 22, 61.). Wieder ein andermal gehen ihm die Augen über in Thränen um die trostlose Zukunft seines verblendeten Volkes (Luk. 19, 41.) oder um den Seelenschmerz geliebter Menschen am Grabe eines ihm und ihnen theuern Verstorbenen (Joh. 11, 34.). Mit Innigkeit schließt er die Kindlein, welche er segnet, in seine Arme (Mark. 10, 16.) und läßt den Freund, der ihm unter den Jüngern der Nächste war, vertraulich an seinem Busen ruhen (Joh. 13, 25.).

In all diesem leiblichen Gebahren ist nirgends eine Spur von Gemachtem, Rhetorischem oder Sentimentalem, aber allenthalben jene lebensvolle Unmittelbarkeit, jene gesunde Frische der sinnlichen Lebensäußerung in Harmonie mit den Bewegungen der Seele, welche das menschlich Edle auf diesem Gebiete, das wahrhaft Schöne genannt werden darf, die edle Einfalt, von welcher unter den Menschen meist nur die noch weniger verdorbenen Naturkinder und in reinerer Gestalt die gesund und allseitig durchgebildeten großen Naturen ein Analogon zeigen. Aber alles dies Leibliche ist doch nur die Erscheinung eines Innern, des Seelenlebens.

II. Jesu ächt menschliches Seelenleben in Stimmung, Affekt und Intension.

Wir haben hieher gehörige Züge schon im Bisherigen unvermeidlich mitberühren müssen. Aber andere sind noch zu berücksichtigen. Die Seelenbewegungen, welche uns an Jesu entgegentreten, sind theils pneumatische, d. h. religiös-sittlich bedingte, theils rein psychische, natürlich-pathologisch bedingte. Zu den letzteren gehört jenes rein menschliche Mitgefühl mit den Trauernden am Grabe des Lazarus (Joh. 11, 33: *τεταράξεν ἑαυτόν*), seine innige Sehnsucht nach den letzten Momenten feiernder Ruhe unter den Seinen vor dem Leidensgange (Luk. 22, 15: *ἐπιθυμία ἐπεθύμησα*), das mit dem allmählichen Herannahen dieser Katastrophe in einzelnen Momenten, zum Theil ganz plötzlich, mitten in der Vehrrede, bei einem dahin bezüglichlichen Worte ihn überkommende ängstliche Behegegefühl, das Erbeben seiner sinnlich-seelischen Natur vor dem Kampfe in Leiden und Tod (Luk. 12, 50. *συνέχομαι*; Joh. 12, 27: *ἡ ψυχὴ μου τεταράσσεται*; Matth. 26, 38: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου*). Dahin gehört es ferner, daß er für diese Momente des Seelenkampfes nicht ganz allein sein will, sondern wenigstens die drei gefördertsten und ihm nächststehenden unter den Zwölfen mit sich nimmt und bei ihnen Trost sucht. Und

doch macht er, was hier mitbemerkt werden mag, auch diese nicht zu ganz unmittelbaren Zeugen seines kampfvollsten Ringens. Der ganze Mann weiß, daß er am entscheidenden Punkte doch allein vor Gott sich durchringen muß, und der seine Sinn der klassischen Kunst wirft nicht umsonst über das Bild des intensivsten Schmerzes einen verhüllenden Schleier. So ist auch Jesus hier zugleich stark und schön mitten in seinem bis zum Erliegen gesteigerten physisch-psychischen Affekte. Ein dauerndes Verhältniß inniger Anschließung an einen Menschen gehört wenigstens von der einen Seite und zunächst ebenfalls unter diesen Gesichtspunkt heilig-natürlicher Gemüthsaffektion, Jesu Freundschaft mit Johannes. Allerdings wird auch der ethische Faktor dabei nicht zu leugnen sein. Das Bild dieses Jüngers ist ein vor Anderen lauterer, ein lebendiger Ausdruck tiefer Hingebung an die Gottesoffenbarung in Jesu, ähnlich wie bei Maria von Bethanien. Aber Kennzeichen der Sünde haben wir doch bei dem Wenigen, was die Evangelien von ihm berichten, auch an ihm. Jene Eifersucht der Liebe Matth. 9, 38, jene Empfindlichkeit der Liebe Luk. 9, 54., jene Begehrlichkeit der Liebe Mark. 10, 35 ff. sind Züge, welche Jesus tadeln muß. Freilich sind sie zu gleicher Zeit auch Beweise einer besonders begeisterten und innigen Anhänglichkeit dieses Jüngers an den Meister. Aber wir werden gleichwohl gewiß nicht irren, wenn wir auch eine gewisse natürliche Seelenverwandtschaft zwischen Jesus und Johannes als Ursache dieses besonderen Verhältnisses voraussetzen. Wenn wir, dem Schlußresultate unserer Untersuchung vorausgreifend sagen müssen, daß sich in Jesu nach der einen Seite die ideale Harmonie des menschlichen Seelenlebens in absoluter Weise uns darstellt, und nach der anderen Seite in derselben Weise die pneumatische Aktuosität des Gottmenschen, nach Art dessen, was man unter Menschen das „religiöse Genie“ nennen kann, so dürfen wir von Johannes behaupten, daß seine psychologische Anlage mehr als bei Anderen, z. B. Petrus, eine ähnliche Harmonie, nur in niederer Ordnung, zeigt, und gleichzeitig eine die Aktivität überwiegende, besonders innige und lebendige Receptivität für Geistesoffenbarungen, wie Christi Zeugniß sie darbot. In diesen Zügen liegt gerade dasjenige Maß von Verwandtschaft und beziehungsweise Verschiedenheit, welches unter Menschen die specielle Freundschaftsverbinding zu begründen pflegt. Daran wird sie auch hier ihren Anlaß genommen haben. Endlich wird in ähnlicher Weise auch ein verwandter, nur mehr momentaner Zug aufzufassen sein, nämlich das *ἡγάπησεν αὐτόν*, was Markus von Jesu

aussagt in Bezug auf den reichen Jüngling (10, 21.). Die edle, nach dem Höchsten strebende Geistesanlage dieses Mannes — etwa wie ein Saulus in seinem Ringen unter dem Geseke — weckt unwillkürlich Jesu Wohlgefallen, eine im Blick auf das, was aus ihm werden könnte und sollte, aber noch nicht werden will, wehmüthig bewegte Liebe. Die gleiche Mischung des Psychischen und des Ethischen zeigt ungetrübt durch den Gedanken an die Sünde auch das Wort mitleidenden Erbarmens an die Wittve zu Nain (Luk. 7, 13.).

Wenn aber bei diesen Verhältnissen Jesu zu anderen Menschen in das Natürlich=Pathologische schon immer das Religiös=Sittliche miteinspielt, ja das letztlich Bestimmende dabei ist, so finden wir nun, wie gesagt, auch andere Momente lebhafter Gefühlsbewegung, welche von vornherein und ausschließlich durch dies Element bedingt sind, sowohl schmerzliche als freudige Bewegungen der Seele. Dahin gehört die „Verwunderung“ über den Unglauben der Nazaretaner (Mark. 6, 6.) und die entgegengesetzte über den kühnen und doch so demüthigen Glauben des Hauptmannes zu Capernaum (Luk. 7, 9.). Ebenso der schmerzliche Moment der ihn beinahe übermannenden Ungeduld über den Schwachglauben der Menschen, die Seinen nicht ausgeschlossen, als der besessene Knabe, den die neun zurückgebliebenen Jünger nicht zu heilen vermocht hatten, nun zu ihm gebracht wird (Mark. 9, 19.). Und es wird nicht zufällig sein, daß dieser Affekt gerade hier so stark wird, wo Jesus mit den drei übrigen Jüngern aus der lichten Höhe des Verklärungsberges, den Nachglanz der erhabenen Stunde noch in Miene und Haltung an sich tragend, unter die rathlose Schaar tritt. Es heißt nicht oft, wie hier (V. 15.), daß das Volk, da sie ihn sahen, mit ehrfurchtsvollem Schauer ihn begrüßt habe (ἐξεδουπήθη). Wie Moses vom Sinai herniedersteigend, wie Elias auf dem Berge gegenüber jenen Hauptleuten mit ihren Funzigen (2 Kön. 1.) trat Jesus hier daher, mitten hinein in die Nacht der Noth und des Unglaubens — da wollte ihm sein mühevolltes Werk inmitten dieser Menschheit fast unerträglich dünken. Und doch in augenblicklich rascher Selbstbesinnung und Zusammenfassung schließt er an den Ausruf der Ungeduld sofort das energische *ἔρχετέ μοι αὐτὸν ὥδε* und knüpft, als der wieder einbrechende Paroxysmus bei dem Knaben seinem Wirken momentan Einhalt thut, mit größter Ruhe und Besonnenheit ein Gespräch mit dem Vater an, welches diesen erst zum Bekenntniß des Glaubensvertrauens bringt, das in Bezug auf ihn die ethische Bedingung für die dem Knaben zu gewährende Hülfe ist. Welche reiche

psychologische Elemente liegen in diesem so raschen und lebendigen Wechsel der Seelenzustände und in der Aufeinanderfolge gerade dieser Seelenzustände! Ähnlich finden wir es auch anderwärts. So in Matthäus 11, 20 ff. nach den strengsten Worten des Gerichtes über die glaubenslosen Städte Galiläa's das heilige Frohlocken (Luk. 10, 21; B. 17—20., die von der Rückkehr der ausgesendeten Siebenzig handeln, sind wohl nur eine den Zusammenhang unterbrechende Anticipation) über den verborgenen Weg der göttlichen Weisheit mit der Offenbarung der Wahrheit zum Leben, ein erhebender Akt lebensvollsten Geistesgehorsams des gotteinigen Sohnes, ähnlich jenem „Vater, verkläre Deinen Namen!“ unmittelbar nach einem Augenblick schmerzlichen Schwankens im Vorgefühl des Leidenstodes (Joh. 12, 28.). Und wie dies heilige Verlangen selbstlosen Liebesgehorsams ihm sofort die trostreich bezeugende Stimme vom Himmel gleichsam zum Lohne eintrug, so hier die gleichartige Lobpreisung des Vaters den lichten Blick in das geheimnißvolle Einessein des Vaters und des Sohnes im Erkennen und Wollen sowohl als in Bezug auf die Allmacht heiligen Könnens. Hier vor Allem ist es ja, wo der johanneische Christus und seine Redeweise im synoptischen Gebiete ein Analogon und darin eine lebendige Gewähr findet. Aber es ist eben auch ein Moment höchster feiernder Geisteserhebung im Leben Jesu. Wiederum sehen wir bei einer späteren Gelegenheit eine gewaltsame pneumatische Erschütterung auf unmittelbare und energische Weise sich eingliedern in die weichere menschliche Bewegung des Mitgefühls mit dem Schmerze Anderer: Joh. 11, 33: ἐρεβριμήσατο τῷ πνεύματι. Man wird der Bedeutung dieses Ausdruckes, neben dem ἐτάραξεν ἑαυτόν, doch wohl nur dann gerecht werden, wenn man ihn als Bezeichnung eines religiös-sittlichen Ergrimmens, heiligen Erlöserzornes versteht, der sich in Jesu regt, als er gleichsam Mann gegen Mann Dem gegenübersteht, der „des Todes Gewalt hat“ und der durch seine Verführung all' dies Todeselend im Gefolge der Sünde über die Menschen gebracht hat (Joh. 8, 44. 12, 31.). Diese Ursache des Todes, Sünde und Unglaube, tritt ihm gleich darauf in der feindseligen Rede einiger Juden unmittelbar entgegen und die Folge ist der gleiche Affekt (B. 33.). Wenn zwischeninne wehmüthiges Mitleid und Thränen stehen, so ist dieser rasche Wellenschlag des Gefühlslebens, weil er kein willkürlich launenhafter, sondern in der Situation unmittelbar begründet ist, nur das schöne Zeichen voller Lebendigkeit und reinsten Tonanschlags im Empfinden Jesu. Das Gleiche zeigt sich uns bei dem letzten Mahle Jesu mit seinen

Jüngern, als einerseits der Gedanke an des Judas Verrath seine Seele mit der heftigsten Erregung des Erlöserschmerzes über diese Sündentiefe erfüllt, andererseits sofort nach der Entfernung des Verräthers ein feiernd klarer Blick in die Lichtwelt der Verklärung seinem Geiste den erhabenen, siegesfrohen Gesichtspunkt eröffnet, unter welchem die folgenden Abschiedsreden bis zum Schlußgebete gesprochen sind (Joh. 13, 21. 31 ff.). Das schwierige Verhältniß von V. 20. zu V. 19. und V. 21. wird nicht einfacher und lebendiger gefaßt werden können, als wenn man annimmt, daß Jesus von dem in V. 18. und 19. berührten Verrath des Judas im Bewußtsein der Erfolglosigkeit aller Worte für den Verstockten und in dem Bestreben, seinerseits nicht von dem gewaltsamen Schmerzgefühl über dessen rettungslosen Fall (Kap. 17, 12. Matth. 26, 24.) übermannt zu werden, dies Thema abbrechen wollte. Statt dessen wollte er den Getreuen, welche er soeben durch That und Wort zum Knechteslaufe selbstverleugnender Liebe angewiesen hatte, bezeugen, wie eben in dieser äußeren Niedrigkeit ihre Person doch groß geachtet sei vor Gott (Vgl. Matth. 10, 34—39. und V. 40—42.). Aber mit unwiderstehlicher Gewalt bricht das innere Entsetzen vor der schwarzen That nach den ersten Worten wieder in seiner Seele hervor und er muß, die Empfindung sofort in That umsetzend, dem Verbrecher zur letzten Prüfung und Mahnung nun doch bestimmt dasjenige bezeugen, was bevorstand.

Von diesem Standpunkte betrachtet, kann es nur als einer der haltlosesten Gründe gegen die Ursprünglichkeit des hohenpriesterlichen Gebetes erscheinen, wenn dagegen die in Gethsemaneh so bald nach jenem Mahle so ganz entgegengesetzte Gemüthsstimmung Jesu geltend gemacht wird. In der That, wir möchten keine dieser beiden Situationen missen — war Jesus der Gottessohn, wie konnte er anders jenes Abschiedsmahl mit den Seinen schließen, als mit Gebet und mit solchem Gebet? und war er des Menschen Sohn, wirklicher Mensch, wie konnte er in der folgenden Stunde, im Nachtdunkel des einsamen Zufluchtsortes, dicht vor dem entsetzlichen Kampfe, der seiner wartete, anders empfinden, als so, wie die Synoptiker es schildern? Und wer die rasche Folge dieser entgegengesetzten Stimmungen nicht begreift, der kann auch den früheren Parallelvorgang Joh. 12, 27 ff. nicht begreifen, aber auch den synoptischen Bericht von Gethsemaneh nicht. Denn ist der Stimmungswechsel zwischen Matth. V. 38 ff. und V. 46 ff. ein weniger starker und schneller? Ein Solcher begreift überhaupt nichts von dem Branden des Empfindungslebens in allen

groß und lebensvoll angelegten Menschennaturen also zumeist in der des Gottmenschen. Als Mensch unter anderen Menschen muß diesem eine psychologische Individualität zukommen, aber sofern er eben der Gottmensch, d. h. der urbildliche und Centralmensch, Haupt des ganzen Geschlechtes, ist, kann diese wiederum keine andere sein als jene ideale Ureinheit der Anlagen und Kräfte, wie wir sie uns ähnlich auch in dem ersten Adam zu denken haben werden, jenes reine volle Licht, dessen unendlich nüancirte Brechung und Mischung die einzelnen menschlichen Individualitäten darstellen. Nun ist aber rücksichtlich dessen, was man das Temperament nennt, — und darum handelt es sich für uns gerade hier — die reichste Ausstattung die sogenannte cholerische. Sie findet sich meist bei den groß angelegten und zu großen Wirkungen berufenen Menschen. Ein hohes und gleiches Maß von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit ist ihr Merkmal, und gerade dies ist es, was die evangelische Geschichte uns in Bezug auf das Seelenleben des Gottmenschen zeigt ¹⁾).

Wir haben bisher mehr die Seite der Empfänglichkeit in's Auge gefaßt, und diese ist es am meisten, in welcher auch der beobachtete rasche und kräftige Wechsel der Affekte seinen Grund hat. Aber wir verwiesen auch schon mehrfach, noch zu allerlezt in Bezug auf Matth. 26., auf die deutlichen Thatheweise, daß es an der selbstthätigen Energie in Jesu nicht gebrach, welche auch dem heftig brandenden Wellenschlage der Empfindung ein oft rasches und durchschlagendes Halt zu gebieten weiß. Zur Veranschaulichung des psychologischen Gleichgewichtes in seiner Natur müßte auch diese Seite hier näher ausgeführt werden. Aber der Begriff der Selbstthätigkeit setzt den des Willens voraus und damit treten wir aus dem Gebiete der Naturbestimmtheit schon über in das des Charakters, der freien Bestimmung sein selbst. Und da diese bei Jesu als dem Sündlosen stets eine heilige war, müssen wir diesen Gegenstand bis dahin versparen, wo wir auf die Analyse des Seelenlebens Jesu in ethischer Hinsicht näher eingehehen.

¹⁾ In diesem Sinne findet der Verfasser des „Ecce homo“ das Einzigartige Jesu unter Anderem auch in der Verbindung von höchster männlicher Kühnheit in seiner Selbstdarstellung mit „einer fast weiblichen Zartheit“ (p. 188), wie sie so keiner von allen den bedeutenden Männern gehabt, die vor und nach ihm gelebt haben. Gewiß, ist Jesus der Ideal mensch schlecht hin, so muß ja in ihm auch die Mitgabe des weiblichen Geschlechtes, die zarte Empfänglichkeit, ihre Plerosis gefunden haben. Der zweite Adam ist seinem Begriffe nach das höhere Gegenbild des ersten Adam gerade in seiner Urgestalt, ehe das Weib vom Manne genommen und ihm zum ergänzenden Correlate gegeben wurde (Genes. 2, 18 ff.).

Dagegen wird hier noch auf einen anderen Punkt hinzuweisen sein, bei welchem zwar auch das ethische Moment den eigentlich entscheidenden Faktor bildet, der aber gleichwohl auch auf das physisch-psychische Naturleben Jesu ein beachtenswerthes Licht wirft. Es ist die Kraft der Seele über den Leib, welche wir wie bei allen großen Menschen, so auch bei Jesu mehrfach wahrnehmen. Wo seine Seele in besonderer Weise arbeitet, sehen wir ihn über die gewöhnlichen leiblichen Bedürfnisse in geringerem oder höherem Grade hinweggehoben. Zu Sichern gehen die Jünger nach der Stadt, um Speise zu kaufen und fordern, zurückgekehrt, den Meister auf, zu essen. Er aber hat Hunger und Müdigkeit vergessen über der Geistesarbeit im Gespräch mit dem Weibe, welchem er sich — zum erstenmale einem Menschenkinde! — offen als den Messias hatte bezeichnen können. Das war die „andere Speise“, welche ihn satt gemacht hatte. Als hernach die galiläischen Volkshaufen an seinem Munde hingen, konnte er ebenfalls der leiblichen Speise entbehren (Mark. 3, 39. 6, 31. 8, 17.). Ungeessen geht er inmitten einer Fülle von Berufsarbeit am Frühmorgen in der Stille zum Gebete oder an die Zeugenthätigkeit (Mark. 1, 35 ff. 11, 12.). Ja am Anfang seines Lehramtes wird uns von einem vierzigtagigen Fasten in der Wüste berichtet. Dies fällt schon bestimmt unter den Begriff des Uebernatürlichen, Wunderbaren, aber wir würden der Thatsache ihre psychologische Basis und damit ihre Lebendigkeit und relative Begreifbarkeit rauben, wollten wir übersehen, daß Jesus *πνεύματος ἁγίου πλήρης* von der Taufe im Jordan herkam, als er die Wüsteneinsamkeit aufsuchte (Luk. 4, 1.). Ohne dies vermittelnde Moment geschichtlich zeitlicher Bedingtheit verlore auch das *ὅστερον ἐπείνασε* allen Anhalt, und Jesus hätte dann eben so gut immer ohne Speise sein können. Aber auch er, der den Geist „ohne Maß“ hatte (Joh. 3, 34.), hatte ihn andererseits, einmal in die endliche Daseinsform eingetreten, nicht ohne entsprechende zeitlich-sinnliche Bedingtheit. Die gleiche innere Basis wird auch bei anderen ähnlichen Momenten des Wunderbaren gerade in Bezug auf Jesum selbst zu beachten sein. Bei seiner Taufe hat er das Gesicht des geöffnerten Himmels, der herabfahrenden Taube, der erschallenden Stimme, als er betet (Luk. 3, 21.). Später sehen wir ihn auf den Wellen des Sees Tiberias wandeln (Matth. 14, 25. Joh. 6, 19.). Dies Wunder hat ohne Zweifel seine bestimmte teleologische Seite. Die Jünger hatten zwar soeben die wunderbare Speisung der fünf Tausend miterlebt, aber daß Jesus, als die begeisterte Menge sich nun

anschiedte, ihn zum messianischen König nach ihrem Sinne zu machen, dem völlig auswich und damit auch die Hoffnungen der Seinen zu nichte machte, war für diese ein so schweres *σκάνδαλον*, daß sie eines neuen besonderen Thatzeugnisses bedurften, daß Jesus dennoch der wahre Messias sei. Dies gibt er ihnen denn auf kräftige Weise in der einsamen Stille der Nacht nach Sturm und Ungewitter durch sein Wandeln über die Wellen. Aber das ist nur die eine Seite des Vorganges. Auf Jesum selbst gesehen, hat derselbe ohne Zweifel auch eine andere, ätiologische. Auch für ihn war es eine Glaubens- und Geistes that, daß er, in der Absicht über den See gefahren, von dem übermannenden Drange der Berufsarbeit mit den Jüngern ein wenig auszuruhen (Mark. 6, 30 ff.) und doch alsbald wieder von den nachgeeilten Schaaren umringt, sich ihnen nicht entzog, sondern, kaum an's Land getreten, sofort lehrend und heilend wieder in die Thätigkeit eintrat. So rastlos arbeitete er nicht bloß als der barmherzige Hirt (Mark. 6, 34.), sondern auch als der Sohn für des Vaters Sache, und es war nur die Segensantwort des Vaters an den Sohn, daß er auf dessen im Glauben schon dankendes Gebet hin die wenigen Brode unter seinen Händen wunderbar vermehrte. Eine noch größere Glaubens- und Geistes that, ein noch intensiverer Akt heiligen Sohnesgehorsams war es nun auch für ihn selbst, daß er jenem verführerischen Andringen der Menge sich so entschieden entzog. Es war hier für ihn ein Moment, wie in der Wüstenversuchung am Anfange seines Auftretens, als nach der Abweisung des ersten Angriffes der Satan mit einem zweiten und dritten hervortrat, und ihn zu verleiten suchte, durch ein Schaubunder sich die Anerkennung der Menge leichten Kaufs zu verschaffen und schließlich ein Reich irdischer Fleischesherrlichkeit zu gründen statt des Geistes- und Kreuz-Reiches. Auch hier hatte er für sich selbst kein Wunderbrod in der Wüste geschaffen, so wenig als damals, aber für Andere hatte er es vom Vater erbeten. Ihrem daraus erwachsenen ferneren Begehren durfte er so wenig genügen, als er damals dem Satan gefolgt war. Aber die darin liegende erneute Selbsthingebung an den Kreuzesweg war seinem sinnlich-seelischen Bewußtsein eine Sache inneren Kampfes, wie wir aus den oben angeführten Stellen Luk. 12. und Joh. 12. wissen. Darum bedurfte er auch erneuter Stärkung im Geiste von Gott, und suchte sie, indem er die Nacht einsam auf den Felsen des Ostufers verbrachte. Dort fand er sie nach dem Gesetze, welches er den Seinen als dasjenige seines Reiches vorgehalten hatte: Wer sein Leben verlieret, der wird

es finden (Matth. 10, 39.). Und nun, in der Vollkraft dieses Siegesbewußtseins im Geiste, nach wohlvollbrachtem ethischem Kampfe gegen den Lebenstrieb der Natur, ist ihm auch sein Leib so zum verklärten, freien Werkzeuge des Geistes geworden, daß er mit demselben wider das Gesetz der Schwere über die Wogen leicht dahinwandelt. Das war eine Art metaphysischer Verklärung als Segensfrucht der zuvor vollzogenen ethischen. Wesentlich derselbe Zusammenhang liegt auch vor bei dem wenig späteren nächtlichen Vorgang, den man vorzugsweise die Verklärung Jesu nennt. Ohne allen Zweifel ist es eine falsche Weise, demselben die geschichtliche Bedeutung zu vindiciren, wenn man ihn so auffaßt, als wäre hier erst im himmlischen Rathe der Beschluß gefaßt und Jesu kund gethan worden, auf dem Wege des Kreuzes statt auf dem der Herrlichkeit das messianische Reich zu begründen. Die Zeugnisse Jesu von seinem bevorstehenden Kreuzestode bei Johannes (Kap. 2. 3. 6.) vom Anfang seines Auftretens an, zeigen, daß Jesus, seit er in die öffentliche Wirksamkeit getreten war, mit klarem Blick durchschaute, welches unter den obwaltenden Umständen allein sein Ausgang sein konnte. Der fortschreitenden Erkenntniß dieses Weges war die Vorbereitungszeit bis zum dreißigsten Jahre hauptsächlich gewidmet, und man müßte eine geringe Idee von Jesu Verständniß der h. Schrift und des Wesens der menschlichen Sünde haben, wollte man meinen, er habe aus diesen beiden Quellen nicht immer bestimmter und klarer jene Erkenntniß empfangen. Die volle freie Bejahung dieses Gotteswillens über ihn war ja auch die Bedeutung und der Zweck jener besonderen Versuchung durch den Satan in der Wüste, und in der Folge hören wir ihn mehrfach so von seinem Reiche und dessen Jüngerschaft reden, daß der Begriff seines eigenen Kreuzesganges dabei bestimmt vorausgesetzt und mit eingeschlossen ist (Matth. 5, 12; 7, 13. 14; 8, 10 ff.; 9, 15. 10, 14 ff. V. 38. 12, 40. 16, 21 ff.). Daß aber in Folge der Erfahrung immer gesteigerter Feindschaft von Seiten der Pharisäer und Schriftgelehrten, wie einer bloß oberflächlichen Anhänglichkeit der Menge an ihn für sein psychisches Vorstellen und Empfinden dies Bild seines Kreuzesendes immer öfter und lebendiger zum Gegenstande wurde, je näher die Katastrophe heranrückte, dies ist durch das Gesagte keineswegs ausgeschlossen, vielmehr das psychologisch Selbstverständliche. Und darin liegt die geschichtliche, die psychologische Basis jenes Verklärungsvorganges. Insonderheit die zwischen Matth. 16 und 17 liegende Woche, aus der uns nichts berichtet wird, mag nicht bloß für die

Jünger eine Zeit stillen Sinnens über diesen für sie räthselhaften Gedanken gewesen sein, sondern auch für ihn selbst ähnliche Bedeutung gehabt haben. Nur handelte es sich für ihn weniger um das Erkennen und Verstehen, als um die erneute freie Willenshingabe in diesen Gottesweg. Einen Wink dafür gibt uns die Aussage des Lukas (9, 29.), daß Jesus in jener Nacht auf dem Berge gebetet habe, als seine Gestalt sich zu wandeln begann. In diesem Gebete wird sich der volle Sieg seines heiligen Sohneswillens über den Naturwillen vor dem Vater ausgesprochen haben. Dieser Akt erneuter höchster Selbstzusammenfassung und Selbstbestimmung im Geiste und in der Liebe, diese ethische Selbstvollendung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ist die organische Basis der wenigstens vorübergehenden metaphysischen Verherrlichung seiner leiblichen Erscheinung und der Erhebung seines Seelenlebens zum Verkehr mit den beiden abgeschiedenen Geistern, welche ihm das väterliche Ja und Amen zu Dem bringen sollten, was in seinem Inneren vorgegangen war. Nirgends sonst lehrt etwas der Art bei Jesu wieder, aber gerade hier ist es ebenso innerlich, ethisch und psychologisch, motivirt, wie dort in der Wüste der ebenfalls außerordentliche Verkehr mit dem gefallenem Geiste, dem Satan.

Die letzten Betrachtungen des Seelenlebens Jesu und seines Einflusses auch auf die Leiblichkeit haben uns aber kraft der unzerreißbaren Lebenseinheit des physisch-psychischen Gebietes mit dem pneumatisch-ethischen bei ihm, dem Heiligen Gottes im Fleische, schon so in dies letztere Gebiet hinübergeführt, daß wir in der eingeschlagenen Richtung nicht ohne Weiteres fortschreiten können. Wollten wir eine weitere Erörterung über Jesu Erkennen und Wollen unter bloß psychologisch-phänomenologischem Gesichtspunkte anstellen, so würden wir nichts erreichen. Denn je mehr diese Geistesthätigkeiten frei persönliche sind, desto mehr sind sie mit Nothwendigkeit auch durchgehend bedingt von der ethischen Grundrichtung und centralen Bestimmtheit des innersten Selbstbewußtseins Jesu. Erst wenn wir hierüber uns in's Klare gesetzt haben, können wir von da aus auch jene Erscheinungen begreifen.

III. Die Geistes- und Wesensgemeinschaft mit dem Vater als der innere Grund und Mittelpunkt des gesamten Lebens und Wirkens Jesu, ächt menschlich und göttlich zugleich.

Unserem analitischen Standpunkte gemäß haben wir auch hier zunächst zu fragen, inwiefern auf diesem Centralgebiete ebenfalls das

ächt Menschliche sich bei Jesu darlegt. Schon das Bisherige zeigt uns, wie die Geistesgemeinschaft Jesu als des Sohnes mit dem Vater, sein innerstes religiöses Leben, in der That auf durchaus menschliche Weise mit den einzelnen äußeren und inneren Situationen auf das engste verflochten ist. Es ist ein Glaubensleben in der Form des Gebetslebens erscheinend, wie bei uns. Zahlreiche Beweise dafür bieten die Evangelien, und hier namentlich dasjenige des Lucas. Durch Gebet stärkt sich Jesus nach angestrenzter Berufsarbeit oder vor wichtigen Begebenheiten und Aufgaben seines Berufslebens. So z. B. außer den schon angeführten Fällen vor der Auswahl der zwölf Apostel und der Bergpredigt (Luk. 6, 12), so vor dem ersten directen Zeugniß an die Seinen von seinem Tode und seiner Auferstehung, (Luk. 9, 18.), so endlich vor dem letzten Kampfe Joh. 17 u. Matth. 26. Insonderheit vor Wunderhandlungen bittet er allezeit direct um die Kraftgabe von Oben: Joh. 11, 42. Es bedarf aber da natürlich nicht des äußeren Wortes, ein Blick gen Himmel genügt ihm. (Mark. 7, 34.) und für die innerlich ihm schon zugesagte Erhörung dankt er, ehe sie äußerlich da ist (Joh. 11, 41.). Nichts ist auch zu groß, was er nicht an und für sich vom Vater erbitten könnte, wenn es anders in des Vaters und seinem eigenen heiligen Sohneswillen läge, (Matth. 26, 53., die zwölf Legionen Engel) und wirklich von ihm erbäte, wenn es in demselben liegt (Joh. 17, 1. 5.). Aber andererseits kann er ebensowenig irgend welches Handeln seinerseits, auch wo es kein übernatürliches ist, denken, das nicht Grund und Ziel im Vater hätte, Licht und Kraft vom Vater nähme. Sein gesamtes Berufswirken in Wort und That ist „nicht sein, sondern des Vaters“, d. h. es ist freie und bewußte Auswirkung des vom Vater Empfangenen, heilig lebendige, persönliche Reproduction aus dem Grunde freier Reception (Joh. 3, 11; 5, 19; 20—30; 6, 37; 7, 18; 8, 16. 26. 42; 10, 25. 38; 12, 49; 14, 10; 17, 6 ff.). Und diese Gebetsgemeinschaft mit dem Vater ist eine so lebensinnige und unmittelbare, daß er nicht anders kann, als auch solche Bitten gegen ihn auszusprechen, welche außer seinem Berufe liegen, ja wider denselben angehen, wenn der mächtige Lebenstrieb der Natur seine Seele übernimmt (Joh. 12, 27. Matth. 26, 39 ff.). Aber wir haben kein Beispiel, daß dieser Naturwille sich länger als Augenblicke halten kann. Daß dies geschieht, ist der nothwendige Tribut, welchen er als Mensch dem Gesetze des sinnlich endlichen, zeitlich natürlichen Daseins zollt. Aber alsbald tritt auch die geistig persönliche Selbst-

besinnung und Ergreifung ein und damit der freie Personwille wieder in sein Recht, und dies ist der rein ethische des Sohnes, welcher keine persönliche Selbstbestimmung kennt, die nicht auf die Erfüllung des väterlichen Willens und Gebotes gerichtet wäre. „Dies Gebot“, nämlich dessen Befolgung im freien Gehorsam des Glaubens und der Liebe, „ist das Leben“, führt zum Genuß des ewigen Lebens, d. h. zu der Vollendung und absoluten Befriedigung des eigenen Wesens, welche nur in der thätigen Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten Gute, für eine jede andere Persönlichkeit zu finden ist. Dies spricht Jesus ebenso in Beziehung auf sich selbst, wie auf seine Jünger aus (Joh. 12, 50.). Und sofern diese Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben durch den Eintritt der menschlichen Sünde gestört ist und erst durch ihn, den Menschgewordenen, für die Menschen wiederhergestellt werden soll, kennt er ebenso für sich selbst wie für die Seinen keinen anderen Weg zu diesem Ziele, als den des Kreuzes, den Weg durch Tod zum Leben (Joh. 12, 24. 25. Matth. 10, 38. 39 u. Parall.). Wie er aber den Seinen, welche diesen Sterbensweg der Selbstverleugnung (Matth. 16, 24. Luc. 9, 23.) nicht scheuen, sondern im bußfertigen Glauben betreten, den Besitz und Genuß des ewigen Lebens nicht erst für künftig verheißt, sondern auch schon für dies irdische Dasein, so ist es auch und vor Allem bei ihm selbst. Der Vater ist ihm nicht nur der allezeit nahe Begleiter und mächtige Beschützer, (Joh. 16, 32.), sondern er ist ihm auf das unmittelbarste immanent (Joh. 10, 38; 14, 10. 11.). Er weiß sich mit ihm so wesenseins (Joh. 10, 30.), daß auch seine Erscheinung in Wort und Werk für die Menschen so viel gilt, als eine Selbstoffenbarung des Vaters an sie (Joh. 12, 45; 14, 9.). Es ist dies Verhältniß lebensvoller und wirksamer Immanenz aber keineswegs ein in pantheisirender Weise gedachtes, so daß der Vater nur als unpersönlicher Wesensgrund und naturartige Lebenskraft in Jesu waltete. Sonst wäre jenes stete Gebetsverhältniß zum Vater bloße Fiktion und von Gehorsam gegen des Vaters Gebot könnte nicht die Rede sein, ebensowenig von einem wirklichen Kennen des Vaters. Das Wort Jesu Matth. 11, 27. bezeugt das gerade Gegentheil. Auf dem fortwährenden und fortwährend bewußten persönlichen Unterschiede Beider baut sich in Erkenntniß und Leben die fortwährende freie Gemeinschaft Beider auf. Und dabei bleibt auch die genaue Verhältnißbestimmung, welche in den Begriffen Vater und Sohn ausgesprochen ist, für Beide fortwährend und unverbrüchlich stehn. Der Vater als solcher ist „größer“ als der

Sohn (Joh. 14, 28.); dieser nimmt zwar als Sohn Theil an Allem, was des Vaters ist (Joh. 17, 10.) aber so, daß er von Jenem Alles frei empfängt, Leben, Licht, Kraft (Joh. 5, 26. 6, 57; 5, 19 ff.). Selbst da, wo dieses irdische Leben vollendeter Gottesgemeinschaft sich endigt und in die Vollgestalt der Ewigkeit übergeht, ändert sich an dem bezeichneten Verhältnisse nichts: Joh. 20, 17. „mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott“.

Wenn sich Jesus in diesen Worten mit seinen „Brüdern“ so durchaus auf eine Linie stellt, so liegt die Grundlage dafür darin, daß er im Wesentlichen Gleiches über das religiöse Leben der Seinigen aussagt, wie über sein eigenes. Auch sie sollen hienieden schon in den Besitz des ewigen Lebens und damit der freien kindlichen Gemeinschaft mit dem Vater für das Gebet, wie für das Erkennen und Handeln kommen (Joh. 3, 16; 6, 40; 16, 23—27.), und haben in Folge davon die Anwartschaft, auch nach diesem Leben in den Wohnungen des Vaters ihre ewige Statt zu finden (Joh. 14, 2 ff.). Insofern ist also Jesu eigenes religiöses Leben in der That ein wahrhaft menschliches und kann daher in seiner treuen Selbstbewahrung den Gläubigen unmittelbar zum Vorbilde hingestellt werden (Joh. 15, 10; Matth. 11, 29; Joh. 13, 15 u. s. w.). Und wenn wir auch die tiefsten Zeugnisse über Jesu Verhältniß zum Vater bei Johannes finden, so fehlt doch auf dem bisher betrachteten Gebiete nicht das Mitzeugniß der Synoptiker, soweit es nöthig ist, um die Einheitlichkeit des Gesamtbildes, welches die Evangelien geben, zur Anschauung zu bringen.

Allein wir haben dessen Inhalt mit dem Bisherigen noch nicht erschöpft. In anderen Punkten führt derselbe ebenso bestimmt über das Menschliche, sowohl im empirischen als im idealen Sinne, hinaus. Der biblische Christus ist ächter wahrer Mensch, aber er ist doch der Gottmensch — oder sagen wir vor der Hand: ein absolut einzigartiger Mensch, und zwar nach seinem eigenen innersten Selbstbewußtsein. Einzigartig zunächst gegenüber dem allgemeinen empirischen Zustande der Menschheit als sündiger. Jesus weiß sich als vollkommen sündlos und daher als Gegenstand des vollkommenen Wohlgefallens des Vaters (Joh. 8, 46. 29. 14, 30. Matth. 7, 11: *ὁμῆς, πορνῆοι ὄντες*; Joh. 10, 17., hierauf gehen wir später näher ein). Konsequenz dieser seiner Eigenschaft als des einzigen Sündlosen unter einer Welt von Sündern ist es, daß er die Gemeinschaft mit ihm, den Glauben an ihn und Gehorsam gegen ihn, als die einzige,

unerläßliche aber auch vollgenugsame Grundlage der Erlangung des ewigen Lebens, der Neugeburt aus Gott und Kindschaft Gottes, der Mitgliedschaft am Reiche Gottes hier und dort allenthalben bezeugt. Dies ist in allen vier Evangelien so sehr der Fall, daß es keiner Anführung von Belegstellen bedarf. Wohl aber müssen wir uns klar aussprechen, was das heiße, wenn ein Mensch nicht etwa von Anderen als ein Heiliger gepriesen wird, sondern sich selbst mit voller Bestimmtheit als solchen der gesammten übrigen Menschheit gegenüber und vor sie hinstellt als den ausschließlichen Vermittler ihrer Gemeinschaft mit Gott, so ausschließlich, daß er dem, welcher diese Vermittlung hartnäckig verschmäht, ewiges Verderben und Verdammniß ohne Weiteres in Aussicht stellt. Und dies thut bekanntlich nicht nur der johanneische Christus, sondern gerade so auch der synoptische (Matth. 11, 20 ff.; 10, 14 ff.; Mark. 16, 16.).

Aber noch mehr. Wer es erklären zu können meint, wie unter einer Welt von Sündern Ein sündloser Mensch in's Dasein treten kann, dürfte auch die Behauptung wagen, in solchen Worten Jesu wie die angeführten, gehöre die Betonung der eigenen Person nur zu dem rhetorisch Dastischen des Ausdrucks, an und für sich meine er nur das von ihm vertretene Princip, die absolute, sittlich-religiöse Wahrheit, welche in seiner Verkündigung zu Tage trete. In diesem Sinne spricht ja auch Paulus nicht anders; II Cor. 2, 15. I Theff. 1, 5 ff. 2, 10. Aber so gewiß es sich hier um die Wahrheit als Princip handelt, weiß Jesus diese gerade an seine Person so unauflöslich gebunden, daß er nicht nur bei Johannes sich selbst als die Wahrheit und das Leben bezeichnet (14, 6.), sondern auch bei ihm und bei den Synoptikern ganz gleichmäßig sich als den bezeichnet, welcher in des Vaters Namen am Ende dieses Weltlaufes in eigener Person das entscheidende Gericht über alle Menschen vollziehen wird (Joh. 5, 22. Matth. 10, 32. 33. 24, 30 ff. 25, 31 ff.).

Zimmer noch könnte man, an dem Begriff des sündlosen Menschen festhaltend, meinen, wenn diesem als solchem auch eine sofortige Auferstehung und Erhebung in den Himmel, wie Jesus sie von sich weissagt, denkbarer Weise zukomme, so stelle er ja doch ein Gleiches auch den Seinen allen in Aussicht für einen späteren Zeitpunkt, und im Blick auf diesen rede er sogar von einem „Nichten“ auch von Seiten Solcher, welche nicht schon auf Erden sein Evangelium vernommen hatten (Matth. 12, 41 ff.; Luk. 11, 31 ff.). Dieses Nichten könne nicht ein actives, sondern nur ein factisches sein. Dasselbe werde

gesten von der Richterthätigkeit, welche er seinen Getreuen in Aussicht stelle (Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. vergl. Matth. 25, 40. 45; Luk. 16, 9.), und in dem gleichen Sinne könne auch wohl Jesu eigene Richterstellung gefaßt werden. Aber abgesehen davon, daß dies den angeführten Schilderungen derselben nicht gemäß ist (Matth. 24. 25.), verbietet es sich durch andere ausdrückliche Aussagen Jesu von sich selbst, welche uns vielmehr noch weitere und tiefere Blicke in den Inhalt seines gottmenschlichen Selbstbewußtseins thun lassen. Mit der Vorstellung, daß der einzige Sündlose als Verkärer und Erstling des wiedergewonnenen Menschengeschlechtes bis zum Ende bei Gott verborgen der Seligkeit genieße, und sodann am Ende als Vertreter seiner Nachfolger und entscheidender geschichtlicher Zeuge der Wahrheit von Gott jedem Einzelnen gegenübergestellt werde, verträgt sich schon das nicht, was er bei Johannes im Zusammenhange mit seiner Richterthätigkeit sagt von der dem Vater gleichen Ehre, welche ihm nach dessen Willen von Allen soll gegeben werden (Joh. 5, 23.). Im Munde eines bloßen Menschen, ob auch des sündlosen, ist und bleibt dies einfach Blasphemie, man mag sich wenden, wie man will. Und doch ist es nicht ein vereinzelttes Wort, sondern auch anderwärts stellt sich Jesus so neben den Vater, daß davon im Wesentlichen das Gleiche gilt (Joh. 17, 3. Matth. 28, 19.). Ferner aber bezeugt er auch ausdrücklich, daß er nicht nur auf Erden und dereinst am Ende der Geschichte in vollkommener Einheit mit dem Vater und entscheidend activ aufzutreten habe, sondern auch für den gesammten Verlauf der Menschengeschichte zwischen diesen Zeitpunkten weiß er sich als persönlch den Seinen gegenwärtig und inwohnend, wie in des Vaters Namen gotteskräftig für sie wirksam (Matth. 18, 20. 28, 20. Joh. 14, 18—20; 17, 23. 26; 14, 13 f., 16, 25.) Er sagt zwar, daß diese seine Immanenz und Wirksamkeit durch den h. Geist vermittelt sein werde (Matth. 10, 20; Joh. 14, 16. 17.), aber nichts destoweniger ist es ihm zugleich sein allereigenstes Thun (Joh. 16, 12. 13.). Wir sehen, Jesus weiß sich in einer Einheit und Gleichheit mit dem Vater, welche gerade durch seine Verkärerung nach dem Tode erst recht zum Ausdruck und zur wirksamen Geltung kommen soll, und kraft welcher er der stetige Träger des göttlichen Lebens und siegreichen Kampfes seiner auf Erden gegründeten Gemeinde sein wird, bis auch sie am Ende der Tage zur vollen Offenbarung ihres Wesens und zu ewiger Verkärerung im himmlischen Lebensreiche gelangt. Kurz gesagt, wenn Jesus schon während seines irdischen Lebens sich als

den Menschen bezeugt, in dessen Wesenstiefe zugleich eine gottheitliche Bestimmtheit verborgen liegt (Joh. 5, 26. 14, 6. 11, 25.), so zeigen uns die zuletzt betrachteten Worte ihn in einer solchen gottheitlichen Daseinsform, Würde und Wirksamkeit, welche nur eben kraßt der stets bezeugten Identität der Person die bleibende Menschheitlichkeit derselben noch neben sich bestehen läßt. Auch die Weissagungen von dem endgeschichtlichen Gotteswirken dieser Person halten die wiedererkennbare menschliche Erscheinungsgestalt durchaus fest (Matth. 24, 30.), aber dieselbe ist hier in demselben Maße nur erscheinende Form, als die göttliche Wesenheit während des Erdenlebens Jesu nur verborgener Grund war.

Bis zu diesem Punkte reichen in Uebereinstimmung mit den johanneischen die deutlichen und directen Zeugnisse Jesu über sein gottheitliches Sein und Wirken bei den Synoptikern. Hätten wir keine noch weiter reichenden, so müßten wir uns genügen lassen und könnten dies für das practische Glaubensbedürfniß, weil dies zunächst nur danach fragt, was es an Jesu nach seinem irdisch geschichtlichen und gegenwärtigen verklärten Sein und Wirken bis in die Ewigkeit hinein hat. Sehen wir aber das Resultat unserer bisherigen Untersuchung mit den Augen des Denkens an, so dürfen wir, wie gezeigt, schon nicht mehr sagen, was vorliege, sei doch nur der Begriff des einzig sündlosen Menschen in seiner geschichtlichen und nachgeschichtlichen Heilsbedeutung für alle Zeit und alle Menschen. Sondern, ganz unangesehen die Frage, ob dieser Begriff denn ein so leicht vollziehbarer sei, wie er seit Schleiermacher so Vielen zu sein dünkt, die Sache steht so, daß unser Resultat vielmehr der Begriff eines sündlosen Menschen sein würde, welcher Gott geworden ist an Wesen, Würde und Wirksamkeit. Das ist aber, wie practisch genommen ein blasphemischer Gedanke, so denkend betrachtet ein Ungedanke, welchen kein gewissenhafter und gründlicher Denker auf die Dauer festhalten wird und kann. Darum geht denn auch, tiefer betrachtet, das synoptische Christusbild in diesem Begriffe nicht ganz auf. Was Jesus zwar nicht direct, aber andeutungsweise in den Gleichnissen von sich sagt, welche ihn als den Sohn, den einigen geliebten, den Knechten bestimmt gegenüber stellen (Mark. 12, 6. Matth. 22, 2.), und was er über sein Verhältniß zu David fragend ausspricht (Matth. 22, 41 ff.), weist in der That den nachdenkenden Leser hin auf eine wesentliche Gottessohnschaft und Herrlichkeit des Redenden auch vor seiner Menschwerdung. Wer also durchaus jenen socinianischen Begriff fest-

halten will, kann sich nicht einmal auf die drei ersten Evangelien stützen, und der consequente Denker wird vielmehr entweder auch von den synoptischen Selbstzeugnissen Jesu die Spitzen abbrechen müssen, um sich einen Christus nach seinem individuellen Bedürfnisse, oder demjenigen des „modernen Bewußtseins“ zurecht zu machen, oder wird von dem erreichten Punkte aus weitergehen müssen und das gewonnene Bild zu seinem Abschlusse bringen durch die bei Johannes uns aufbehaltenen Zeugnisse Jesu über seinen Ursprung und sein Wesen.

In diesem Evangelium finden wir nicht nur, wie man es oft fälschlich darstellt, einige wenige höchstgreifende Aussagen, welche, allzu unbegreifbar wie sie sind, als offenbare Thataten des idealisirenden Evangelisten oder doch als kühne Uebertragungen im Bewußtsein Jesu selbst aufzufassen wären, um dann ein im Wesentlichen gleichartiges Bild von seiner Person aus allen vier Evangelien zu gewinnen. Vielmehr finden wir in dem vierten von Anfang an das im Verhältniß zu den drei ersten in dieser Bestimmtheit neue Zeugniß, daß Jesus sich nicht nur als den weiß, welcher zu Gott geht und Gott wird, sondern auch als den, welcher von Gott kommt, und insofern nichts wird, was er nicht vor seiner Menschwerdung schon in bestimmter — wenn gleich anders gearteter — Weise gewesen wäre. Man vergleiche in dieser Beziehung folgende Selbstzeugnisse des johanneischen Christus: 3, 13; 6, 62; 7, 29. *παρ αὐτοῦ εἰμι* neben *ἀπέστειλέν με*, welches letztere auf den Beruf geht; 8, 14. 23. 42. 16, 28. Dieses Selbstbewußtsein Jesu von seinem himmlischen Ursprung in der Wesensgemeinschaft mit dem Vater spricht eine Stelle wie Kap. 8, 58. nur in einer speciellen geschichtlichen Verhältnißbestimmung concret und darum eindrücklicher, freilich mit dem absichtlich vielsagenden *εἰμι* und insofern besonders voll aus. Ebenso endlich noch weiter zurückgreifend die beiden anderen Kap. 17, 5. 24., welche mit der vorhergenannten allerdings die höchsten Spitzen der Selbstzeugnisse Jesu in den Evangelien bilden. Aber sie sind in der That auch nur der Gipfel eines, wie wir gesehen haben, auf breitester Grundlage ruhenden Berges der Selbstverklärung des Gottessohnes in der Menschheit. Führen die beiden letzten Stellen, an sich die reichsten und vollsten, ihrem Wortlaute nach doch über den Inhalt des arianischen Bekenntnisses nicht nothwendig hinaus, so tritt dem jenes *εἰμι* in der erstgenannten wiederum entgegen. Dann fehlt aber nur noch der lehrend zusammenfassende Ausdruck und das treffende Wort, wie Johannes im Prolog beides gibt, um das Bild zu vollenden und zugleich das Denken in

seinem von den gefundenen Positionen aus mit unweigerlichem Triebe regressivem Gange abschließend zur Ruhe zu bringen.

Freilich erwachsen ihm damit sofort ganz neue Aufgaben, aber damit haben wir es hier nicht zu thun. Nicht einmal mit der Logoslehre des Evangelisten als solcher, d. h. als apostolischem Zeugnisse, sondern nur sofern sie eben eine aus den Selbstzeugnissen Christi unweigerlich sich ergebende Consequenz ist, und mit der Frage, inwiefern sie, zunächst die ihr zu Grunde liegenden höchstgreifenden unter jenen Selbstzeugnissen, sich wirklich mit unseren anfänglichen Resultaten rücksichtlich des ächt-menschlichen Leibes- und Seelenlebens Christi zu einem Ganzen vereinigen lassen.

Von vornherein abzuweisen ist hier der Lösungsversuch, welcher nur in der letzten Periode von Jesu Lehrzeit, wo allerdings die eben herausgehobenen höchsten Aussagen sich finden, diesen umfassenden Horizont des Selbstbewußtseins gelten lassen will. Denn erstens würde, wenn nach der hier immer noch zu Grunde liegenden Voraussetzung ein solcher Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu mit jener menschlichen Lebensbestimmtheit im übrigen Dasein unverträglich wäre, bei einer solchen Auffassung die letztere für diese Schlußperiode des Lebens Jesu geleugnet werden müssen. Wir haben aber die Belege für dieselbe bis an das Ende gegeben, auch liegt es auf der Hand, wie dann gerade das Leiden und Sterben Jesu ganz und gar seine lebensvolle Wirklichkeit verlieren würde, mit ihr aber auch seine ethische Wahrheit und seine religiöse Wirksamkeit. Dieser Ausweg ist unter exegetischem und unter dogmatischem Gesichtspunkte unzulässig. Er ist aber auch nach der andern Seite hin exegetisch unstatthaft, sofern wir das Bewußtsein Jesu, vom Himmel gekommen und noch jetzt „im Himmel“ zu sein, schon ganz am Anfang, bei seinem ersten Passahbesuche ausgesprochen fanden. Und dies ist ebenfalls ein nicht nur nach dem Zeugniß des Johannes constatirte Thatsache, sondern wir werden uns im Folgenden auch überzeugen können, daß sein gesamtes Wollen und Wirken im messianischen Verufe nur unter dieser Voraussetzung richtig verstanden werden kann. Hierin liegt der zweite Grund für die Unzulässigkeit jenes Lösungsversuches. Wir werden vielmehr, wie in Betreff des Leidens und Todes, so auch in Bezug auf die Herrlichkeit vor der Menschwerdung und nach dem Tode in Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium darüber festhalten müssen, daß Jesus vom Beginn seines Lehramtes an über Beides sich durchaus klar gewesen sei. Auch hier wie dort wird gelten, daß

er bis zu diesem Zeitpunkte sich volle Klarheit erst in allmählicher menschlicher Entfaltung des Bewußtseins errang. Was er als zwölfjähriger Jüngling von sich sagt, daß er sein müsse in dem, was seines Vaters sei, ist allerdings erst Ausdruck dieses werdenden Selbstbewußtseins von seinem einzigartigen Verhältnisse zu Gott. Aber auch hier würde den dazwischen liegenden achtzehn Jahren alle innere Bedeutung geraubt werden, wollte man behaupten, Jesus habe während derselben in Bezug auf sein eigenes Wesen nichts Weiteres gelernt. Nachher dagegen fand hierin kein wesentlicher Fortschritt statt, wie das auch unter menschlich-psychologischem Gesichtspunkte sich als das Natürliche ergibt. Der Jüngling wird, der Mann ist, jener sucht den Inhalt seiner Persönlichkeit, dieser hat ihn gefunden, und nur dieser freie Selbstbesitz befähigt ihn zu einer wahren Selbstoffenbarung und Wirksamkeit auf andere Menschen. Und dies gilt am allermeisten von solchen Männern, welche zu einer besonders tiefgehenden und weitumfassenden Wirksamkeit auf Andere berufen sind, von den neuschöpferischen Geistern auf den Gebieten des künstlerischen und wissenschaftlichen, des politischen und socialen, zumal des sittlichen und religiösen Lebens, den Reformatoren und Religionsstiftern. Daß aber Jesus das Letztere in einer Weise war, wie kein Anderer vor ihm und nach ihm, dies ist das unausweichliche Zeugniß der Geschichte der Menschheit bis auf diesen Tag. Es ist also nicht nur der dogmatische Gesichtspunkt, welcher das Resultat getreuer exegetischer Untersuchung in Bezug auf unsere Behauptung bestätigt, sondern gerade auch der menschlich-psychologische und geschichtlich erfahrungsmäßige.

Dagegen wird unter diesem Gesichtspunkte das mit Grunde von Jesu gesagt werden können, daß wie bei anderen Heroen des menschlichen Geisteslebens, so auch bei ihm ein Fortschritt selbst während seiner Lehrzeit noch stattgefunden habe in Beziehung auf die Häufigkeit und Intensität, mit welcher der tiefste Inhalt seines Selbstbewußtseins sich in seinem Seelenleben aktuell geltend machte. Dies finden wir so auch bei seinen Jüngern, den Kindern Gottes im neuen Bunde. Der *νῆπιος ἐν χοιρῶ* fühlt sich abgehen von besonderen Momenten der Erhebung im gewöhnlichen Verlaufe seines Lebens verhältnißmäßig noch mehr in seiner natürlich irdischen Beschaffenheit, und der neue Mensch in ihm, obwohl er denselben sich göttlich bewußt ist, erscheint seinem empirischen Bewußtsein oft mehr noch wie ein Fremder, wie das Ideal seines Seins und Werdens, welchem er nachstrebt, ohne daß es ihm schon zum

rechten freien und frohen Besitze geworden wäre. Der τέλειος ἐν χριστῷ dagegen ist sich dieses Besitzes immer constanter und wirksamer frei bewußt, oder richtiger ausgedrückt, in diesem neuen Ich hat er mit immer vollerer Klarheit und Freiheit seine wahre (ἀληθινός) ursprünglich von Gott angelegte und nun in Christo realisirte, aller-eigenste Persönlichkeit erkannt und ergriffen (I Joh. 3, 2; 14. 4, 6. 5, 18 ff.), welche ihrer Natur nach nur in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott ihre eigene Vollendung finden und suchen kann. Dies Bewußtsein (οἶδαμεν) erfüllt ihn so sehr, daß er oft gegen Ende seines irdischen Lebens im Sinn von Phil. 3, 20. (vgl. Joh. 17, 11.) sich als schon „im Himmel“, „nicht mehr in der Welt“ sieht. Insofern wird dann auch das nicht zufällig, noch auch allein durch pädagogische Rücksicht auf die Jünger bedingt sein, daß wir Jesum gerade innerhalb des letzten Halbjahres seiner Wirksamkeit die vollsten Zeugnisse über seine Präexistenz in der Gottesherrlichkeit ablegen hören, während dieselben an und für sich doch nichts Neues enthalten gegenüber den parallelen Aussagen der früheren Zeit.

Die eben gemachten Bemerkungen sind es nun wohl auch, welche uns auf die richtige Lösung des Problems führen werden, wie es möglich war, daß ein so tiefes Bewußtsein seiner göttlichen Wesenheit als Sohn aus des Vaters Schooße sich mit jener vollen, ächt menschlichen Bedingtheit seines gesamten übrigen physischen und psychischen Lebens von Anfang seiner Lehrzeit an verband. Das Problem ist ein doppeltes, ein psychologisches unter dem Gesichtspunkte des Menschlichen und ein speculatives unter dem des Göttlichen. Zunächst haben wir hier das erstere im Auge. Zinzendorf sagt einmal in Bezug auf die Zeit, wo ihm von Seiten der Hallenser die wahre Befehrung abgesprochen wurde, er habe damals eine Zeit lang von Herzen geglaubt, dieselbe fehle ihm noch, bis er dann durch den Geist Gottes eines Anderen überzeugt worden sei; „er habe auch damals nicht Zeit gehabt, sich zu befehren, denn er sei zu der Zeit mit Gemeinsachen überhäuft gewesen.“ Das ist paradox, aber psychologisch wahr. Inmitten einer Leib und Seele vielseitig und intensiv in Anspruch nehmenden Berufsthätigkeit kann der menschliche Geist, eben weil er sinnlich und seelisch bedingt ist, nicht gleichzeitig mit derjenigen contemplativen Ruhe und Intensität auf seinen innersten übersinnlichen Grund und Inhalt reflectiren, wie zur Zeit mehrerer äußerer Ruhe. Ein solches zum Aeußersten angespanntes Berufsleben aber war, wie wir nach den Evangelien gezeigt haben, das-

jenige Jesu von Anfang an. Je lebensvoller nun die Empfänglichkeit war, mit welcher alle in seinem Berufsgebiete liegenden äußeren Verhältnisse und Aufgaben von ihm ergriffen wurden, und je vollkräftiger die Selbstthätigkeit, mit welcher er unter dem Gesichtspunkte seines Erlöserberufes auf diese Objecte seines Denkens und Empfindens wollend und handelnd reagierte, desto weniger können wir uns ihn zugleich in einer stetig contemplativen Erfülltheit des empirischen Selbstbewußtseins von der Tiefe seiner Logoswesenheit — um es kurz auszudrücken — vorstellen. Dies meint wiederum Zinzendorf, wenn er ein andermal, ebenso paradox, aber gewiß ebenso wahr, sagt, es sei dem Heiland nur von Zeit zu Zeit eingefallen, daß er Gottes Sohn sei. Wir sehen, wie Jesus der stillen Stunden des Gebetes bedurfte, um aus jenem äußeren Gedränge sich immer wieder so vor Gott und in sich selbst zu concentriren, daß er fähig blieb, das große Werk seines Berufes auszurichten. In diesen Stunden wird dann freilich das innerste Sohnesbewußtsein eben den Mittelpunkt gebildet haben, in dessen Tiefe er alle jene Mannichfaltigkeit sinnlicher Eindrücke und äußerer Erlebnisse zurückführte und von dessen Höhe aus er stets wieder den unmittelbar selbstbewußten und lebenskräftigen, sicheren Standpunkt in Gott gewann, von welchem aus er allein jene Vielheit des Irdischen so frei zu beherrschen vermochte, wie sein Reden und Handeln dies nachher uns allenthalben zeigt. Aber es gehörte eben auch dies zu der unveräußerlichen endlich=zeitlichen Bestimmtheit der Menschheit, welche er angenommen hatte, daß mitten in diesem Wirken nach Außen jener tiefste Inhalt seines Geistesbewußtseins mehr zurücktrat. Derselbe wirkte als innerster Besitz klar und kräftig, bestimmend und leitend in all' seinem Reden und Thun durch, aber er trat nicht allezeit in den Vordergrund seines empirischen, sinnlich=geistig bestimmten Bewußtseins und dies Verhältniß ließ denjenigen Wallungen, ja Schwankungen Raum, welche wir an dem letzteren beobachtet haben.

Ohne dieses pathologisch=psychologische Element wäre er nicht Mensch und darum von der einen Seite nicht fähig gewesen, der Erlöser der Menschheit zu sein. Aber andererseits werden wir nicht zu viel sagen, wenn wir behaupten, daß er gegenüber dem Ungeheuren dieser Berufsaufgabe, gehaßt und verkannt von den Menschen, von seinem eigenen Volke verworfen oder doch nicht verstanden, ja von seinen Jüngern selbst vielfach mißverstanden, und dabei in der gewissen Voraussicht, daß das Ende von dem Allen das Kreuz und die

Verlassenheit selbst vom Vater sein werde, in der That nicht vermocht haben würde, seinen Standpunkt zu behaupten, hätte er nicht in der Tiefe seines Selbstbewußtseins jenen unerschütterlichen und klaren Grund gehabt, in welchem er sich als den Sohn wußte, welcher mit dem Vater ewig und unzerreißbar eines ist. Vermag der christliche Zeuge, der den Gottmenschen zum Vorgänger und Bahnbrecher hat, nur dadurch obzujiegen, daß er sich seiner Gotteskindschaft aus Gnaden kraft ewiger Erwählung in des Vaters Herzen göttlich bewußt bleibt, so bedurfte der, welcher selbst die erste Bahn zu brechen hatte, auch dieser noch höheren Selbstgewißheit von seiner ewigen Gotteswesenheit, um diesen Kampf wider Satan und Welt wohl auszurichten und das Feld zu behalten. Wer das Seelenleben großer Zeugen, wie eines Luther, näher studirt und wer aus seinem eigenen innern Leben ähnliche Erfahrungen kennt, wird nicht zweifeln, daß auch in Jesu Seelenleben eine solche Doppelseitigkeit Raum hatte und auf durchaus naturgemäße psychologische Weise als jenes Alterniren oder Oscilliren des Gedanken- und Gefühls-Lebens sich kund geben mußte, welches uns die evangelische Geschichtsdarstellung zeigt.

Aber freilich ist dies nur die Außenseite des Verhältnisses, das psychologische Phänomen. Es liegt im Begriffe der ethischen Persönlichkeit, daß im Centrum ihres Wesens eine Doppelheit im Sinne des Nebeneinander nicht stattfinden kann. Vielmehr das, was im empirischen Seelenleben als nebeneinander, also beziehungsweise auseinander liegend erscheint, muß im innersten Selbstbewußtsein der Persönlichkeit als lebendige Einheit, die Doppelseitigkeit muß als ein organisches Ineinander, oder als das Verhältniß zweier concentrischer Kreise gegeben sein. Der Begriff des wirklich persönlichen Selbstbewußtseins erträgt keine irgendwie zusammengeleimte Doppelheit des Ichs, sondern eine Doppelheit im Sinne der Intension, bei welcher das reale Ich in seiner wesentlichen Identität unverändert bleibt und nur in einer zwiefachen Lebensbestimmtheit sich weiß. Hier liegt der eigentliche Kern unserer Frage. Viele, auch unter den Theologen gar manche, und zwar nicht blos glaubenslose, urtheilen hier doch zu rasch und meinen, auch dies zweite sei undenkbar. Solche pflegen dann in jenen Aeußerungen Jesu bei Johannes, welche unleugbar das vollste Bewußtsein der Identität seiner geschichtlichen Persönlichkeit mit derjenigen des Logos beim Vater aussprechen, eine fühne Retrojection des Bildes der ersteren in das ideale Gebiet der

Außerzeitlichkeit, in die Sphäre der göttlichen Ideenwelt zu finden, wo die Präformationen der erscheinenden Dinge* liegen. Aber abgesehen davon, daß, wie wir gezeigt haben, jedenfalls der johanneische Christus dann im Grunde seines Bewußtseins diese Uebersichtigkeit von Anfang an geübt hätte, also, wenn man das Kind bei dem rechten Namen nennen will, von Hause aus ein Schwärmer gewesen wäre, wird von Solchen doch nicht genug bedacht, daß sie, wenn sie Jesu zum mindesten auf den Höhepunkten seiner Selbsterfassung vor Gott und Menschen, wie im hohepriesterlichen Gebete, eine solche Selbstidealisirung zuschreiben, schon damit, ja gerade damit am meisten sein persönliches Selbstbewußtsein in seiner gesunden Einsicht und Klarheit vernichten. Die psychologische Bedeutung und der sittliche Werth des Selbstbewußtseins besteht ja gerade darin, daß dasselbe den objectiven Inhalt des Wesens so wie er wirklich ist, in das subjective Bewußtsein umsetzt. Nur so ist ein freies Verhalten des Willens, nur so sittliche Einheit der Persönlichkeit gegeben, ohne welche beide wiederum ein sittliches Wirken der letzteren auf Andere und ein sittliches Verhalten der Anderen zu ihr, ein vernünftiger Verlaß auf sie nicht möglich ist. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß ein christliches, d. h. hier ein sittlich=persönliches Glaubensverhältniß unmöglich ist zu einem Christus, welcher da, wo er sein letztes Testamentswort an die Seinen vor dem Angesichte Gottes spricht, jener Retrojection oder Alloiosis sich schuldig macht. Ein solcher ist für das Wahrheit und Leben suchende Menschenherz nicht die Wahrheit und das Leben in Person, wie Jesus von sich bezeugt, sondern vielmehr ein täuschendes Trugbild wie die Fata Morgana für den verschmachtenden Wüstenpilger. Vielmehr ist hier nur die Wahl, entweder diese Schwärmerei, den Gedanken des persönlichen *λόγος Θεός ἐν σαρκί*, dem Darsteller zuzuschreiben und dann unter Verwerfung des vierten Evangeliums zu sehen, wie man sich mit dem synoptischen Christus zurechtsetzt, oder zu forschen, ob denn nicht jener Gedanke doch Wahrheit sein könne, ob er nicht doch in unserem eigenen Selbstbewußtsein und dessen erfahrungsmäßigem Inhalte Analogieen habe, welche uns zeigen, daß das von Anderen ausgesprochene Urtheil auf Undenkbarkeit zu voreilig war.

Allerdings über das Verhältniß der niederen Analogie können wir hier nicht hinauskommen, sonst wäre der Gottmensch nicht mehr das *ἀπαρὸς γαινόμενον*, welches er seinem Begriffe nach, als Welt-erlöser, ist und sein muß. Aber wie für unser Verstehen Gottes die

einzigste Hülfe in dem Begriffe der Gottesbildlichkeit des Menschen liegt, und wir diese daher in der Regel nicht verschmähen, obwohl sie hier vollends nur in Darreichung von vielfagenden Analogieen bestehen kann und besteht, so sollten wir auch in Bezug auf die psychologische Analyse des Selbstbewußtseins des Gottmenschen diese Hülfe nicht vornehm abweisen.

Am leichtesten hätte es hier derjenige, welcher der Ansicht ist, daß auch wir Menschen alle einen Zustand der Präexistenz hinter uns haben, wenn sich nur von einem solchen irgend etwas in unserem Selbstbewußtsein fände. Weil das aber nicht der Fall ist, kann uns von dieser Seite auch für unseren Gegenstand kein Licht kommen und jene Ansicht wird auch an und für sich dadurch schlagend widerlegt. Dagegen bietet das bekannte, von unserem Selbstbewußtsein umspannte irdische Leben allerdings gewisse Analogieen für jenes Verhältniß bei Christo dar. Weiß nicht jeder Greis, daß er einmal Kind, Jüngling war, daß er es nicht mehr ist und doch derselbe ist, welcher damals einen so sehr anderen Inhalt seines Denkens und Strebens hatte? Zumal wenn er seine Jugend etwa im fremden Lande, in anderer Sprache und Umgebung verlebt hat, wie ganz anders ist da Alles an ihm, was zur Peripherie des Geisteslebens gehört, nur im innersten Mittelpunkte seiner individuellen und ethischen Persönlichkeit weiß er sich als Denselben. Am allergrößten aber wird der Contrast, wenn wir, wie das ja oft der Fall ist, setzen, daß mit jener gänzlichen äußeren Veränderung auch eine entscheidende religiöse Umkehr sich verband. Dann hat eines solchen Menschen ethische Persönlichkeit erst von da an wirksames Dasein, wo seine gesammte übrige Sinnesweise ebenfalls umgeformt wurde, und es bleibt nur die Identität des sittlich-religiösen Bewußtseins, welches ja auch im natürlichen Zustande schon vorhanden ist, und der individuellen Bestimmtheit in geistiger und leiblicher Hinsicht. Freilich ist in diesen Fällen, namentlich dem letzten, das Frühere das Unvollkommenere, das Spätere das Vollkommenere, während der Gottessohn zum menschlichen Wesen sich erniedrigt hatte. Aber schon im gewöhnlichen Leben, wenn wir den Greis am Rande des Grabes mit dem Manne auf der Höhe seiner Geisteskraft und Lebensaufgabe vergleichen, finden wir ein Analogon auch dafür. Noch mehr, wenn wir uns einen reichbegabten, hochgebildeten und hochgestellten Mann denken, welcher durch eine Krankheit plötzlich all' seines geistigen Reichthums und damit auch seiner Wirkungsfähigkeit beraubt, zwar noch

weiß, daß er dieser Mann in diesem Besitze und dieser Stellung gewesen ist, aber nichts davon mehr zu seiner Disposition hat. Raubt ihm diese freilich schwere Situation etwa das Bewußtsein seiner persönlichen Identität, ja läßt sie nicht unter Umständen noch Momente aufleuchten, wo der Gelähmte für einen Augenblick mehr oder weniger wieder des Geistesbesitzes inne und Herr wird, den er verloren hatte? Freilich, dies sind nur krankhafte Wandelungen und für den Gottmenschen müssen wir den höchsten Begriff heiliger Gesundheit in Anspruch nehmen. Aber im Leben der Seinigen, der Christen, haben wir auch auf dem Gebiete der Gesundheit ein Analogon von gleicher Stärke, nur freilich nicht rückwärts gewendet, sondern wiederum vorwärts. Denn hinter sich hat eben der Christ als wiedergeborener Sünder keine andere heilige Präexistenz als die in dem Gnadenrathe seiner Erwählung im Herzen des Vaters und diese ist nur eine ideelle. Aber vor sich hat er die gewisse Verheißung, daß er, dieselbe individuelle Persönlichkeit, welche jetzt auf Erden mit Sünde behaftet und vom Tode durchdrungen steht und stirbt, dereinst ohne Sünde und ohne Tod heilig und ewig leben wird in der Gemeinschaft und dem Anschauen Gottes. Und diese Parallele nach vorwärts ist für unseren Gesichtspunkt nicht ohne Bedeutung. Denn es gehört ja auch dies zum Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu — und hier nicht bloß bei Johannes, sondern auch bei den Synoptikern, — daß er mit voller Klarheit sich als den dereinst zu gottesherrlicher Seinsweise Erhobenen weiß, ohne die Identität seiner Persönlichkeit dadurch im mindesten alterirt zu sehen. Dasselbe gilt von uns, die wir im Glauben an Christum die Hoffnung der Herrlichkeit haben. Vorstellen können wir uns auch diese große an uns selbst zu vollziehende Wandelung und den durch sie herbeigeführten Zustand nicht, und doch ist sie der Gegenstand unserer gewissesten Ueberzeugung und festesten Hoffnung. So wenig fühlen wir die Einheit unseres Selbstbewußtseins, die Klarheit unserer Selbsterkenntniß, die Kraft unserer Selbstbestimmung durch diese Aussicht gestört, Derselbe in doch ganz anderer Seinsweise sein zu sollen, daß vielmehr umgekehrt wir unsere Aufgabe hienieden, den täglichen Kampf mit Sünde, Welt und Tod, in keiner Weise zu lösen im Stande sein würden, hätten wir diese Aussicht des endlichen absoluten Sieges über diese Mächte nicht.

Dies sind Erfahrungsthatfachen des psychologischen, allgemein menschlich oder christlich bestimmten Lebens. Und angesichts dieser Thatfachen sollten, dürften und wollten wir es wagen, die psychologische

Denkbarkeit jenes doppelten Moments im Selbstbewußtsein Christi zu leugnen? Vielmehr halten wir nur die volle Identität des persönlichen Centrums im Sein und beziehungsweise im Bewußtsein mit Zuversicht fest, meiden wir jede Vorstellung von zwei Personen, welche in der einen oder andern Weise erst ineinander überzugehen hätten, so können wir nicht sagen, es fehle uns jede Möglichkeit, den Gottmenschen des Johannes und dessen Selbstbewußtsein zu verstehen.

Allerdings ist der von Jesu gewußte Zustand seiner Präexistenz beim Vater ebenso wie der ihm gleichfalls innerlich präsente der Postexistenz in der Herrlichkeit eben derjenige, welchen er dem Vater selbst zuschreibt, der wesentliche status divinus, während es sich bei allen aus dem Leben des Menschen und Christen beigebrachten Parallelen immer nur um menschliche Zustände handelt. Aber einmal haben wir der Natur der Sache nach eben nur niedere Analogieen für ein Höheres mit dem allen beibringen können und wollen, und dann wird durch diesen Unterschied die gezogene Parallele darum hier nicht ungültig, weil derselbe für den psychologischen Gesichtspunkt doch als bloß quantitativer wird bezeichnet werden dürfen. Für diesen unsern gegenwärtigen Gesichtspunkt handelt es sich ausschließlich um die Frage, ob es überhaupt möglich ist, daß ein jetzt sinnlich und endlich bedingtes Selbstbewußtsein zu gleicher Zeit die Gewißheit zu seinem Inhalt habe, dieser Schranken künftig wesentlich entledigt werden zu sollen oder beziehungsweise in einem früheren Zeitpunkte von denselben frei gewesen zu sein. In welchem Grade dies der Fall sein wird oder gewesen ist, dies bleibt für diese rein psychologische Frage gleichgültig.

Dagegen ist außer Zweifel, daß unter dem ontologischen Gesichtspunkte betrachtet, das Unterschiedsverhältniß zwischen göttlicher und menschlicher, d. h. geschöpflicher Seinsweise nicht ein bloß quantitatives, sondern ein qualitatives ist. Darum ist uns die dem Christen in Aussicht gestellte Verklärung kein so schweres Räthsel, denn sie schließt immer nur eine höchste Potenzirung des Menschlichen durch die erlangte unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, also eine quantitative Wandelung, höchste Vollendung eines schon vorhandenen in sich. Eben darum möchte so Mancher auch im Blick auf Christum, als den Ideal-Menschen, nur dies zugeben, schreckt aber zurück vor dem durch das vierte Evangelium von Anfang bis zu Ende bezeugten Gedanken des „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.“ Dies scheint

unmöglich, weil es eine qualitative Wandelung der Seinsweise in sich schließt.

Hiermit treten wir an das zweite Problem heran, das speculative, und hier ist es nicht sowohl der Begriff des Menschen, als vornehmlich der des λόγος Θεός, des göttlichen Wesens in seiner allgemeinen Grundbestimmtheit, von welchem die Bedenten ihren Ausgang nehmen. Der Versuch, diese auf speculativem Wege zu entkräften, wie er anderwärts und von stärkeren Kräften bereits ist gemacht worden, liegt aber in unserer gegenwärtigen Aufgabe nicht. Wir würden damit das exegetische Gebiet verlassen und in das dogmatische übergehen. Auf Grund dessen, was die biblischen Aussagen von Christo uns an die Hand geben, können wir hier nur ein Zweifaches als Beitrag zu jenen Lösungsversuchen hervorheben. Das Eine ist dies, daß es sich bei jenem Zeugniß des Johannes ebenso wie in allen von ihm angeführten, dahin einschlagenden Selbstzeugnissen Jesu immer nur um eine Menschwerdung des Logos oder des Sohnes im Unterschiede vom Vater, des Θεός aber nicht des ὁ Θεός handelt und dies ist von großer Bedeutung. Wenn Jesus den Vater als seinen Gott und Vater, der größer ist, als er, oder als den bezeichnet, ohne den er nichts thun könne, so deutet er durch Nichts an, daß dies nur von ihm in seiner jetzigen Menschlichkeit gelte. So gewiß das Alles zunächst in dieser Beziehung gesagt ist, dürfen wir daraus doch schließen, daß es seine Geltung auch in irgend einem analogen Verhältnisse des Sohnes zum Vater abgesehen von der Menschwerdung habe. Wie dies näher zu bestimmen, haben wir hier nicht auszuführen, aber so viel geht daraus hervor, daß die hier vorausgesetzte Wandelung doch nicht die Umsezung Gottes schlechthin, den Begriff in seiner höchsten Intension (der αὐτόθεος) genommen, in einen Menschen ist, sondern nur die Umsezung der göttlich bestimmten freien Abhängigkeit des Sohnes vom Vater in die menschlich bestimmte, d. h. sinnlich endlich bedingte. Damit ist gegeben, daß die gesammte Seinsweise des λόγος οὐός allerdings eine qualitative Wandelung erfahren hat, aber nicht der wesentliche, hypostatisch bestimmte Inhalt seines Seins. Hierdurch ist der große Vorzug jedenfalls gegen den Begriff einer willkürlich magischen „Verwandlung“ gesichert. Und dies findet seine weitere Bestätigung durch das Zweite, was wir nach den Zeugnissen des Johannes-Evangeliums hier zu sagen haben. Jesus spricht in den hieher gehörigen Stellen nicht nur, wie wir gesehen haben, allezeit aus dem bestimm-

testen Bewußtsein persönlicher Identität überhaupt, sondern so, daß er auch in seiner gegenwärtigen menschlichen Seinsweise doch den göttlichen Grund seines unwandelbaren Wesens nie verleugnet. Es ist mithin nicht so, daß das identische Ichbewußtsein nur wie ein durchaus isolirter Punkt die beiden Seinsformen gleichsam zufällig und nothdürftig zusammenhielte, was sich allerdings nur zu dem vorher abgewiesenen Begriffe einer Verwandlung im schlechten Sinne schicken würde. Sondern wenn Jesus auf der einen Seite mit der erhabensten Unbefangenheit sich zeigt als eingegangen in die gesammte physische und psychische Lebensbestimmtheit des Menschen, daher als leidens- und todesfähig, so verschweigt er auf der anderen Seite doch keineswegs, daß er sich als das Leben selbst, als den weiß, dem der Vater gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selbst (11, 25; 5, 26.), der daher auch über sein menschliches Leben und Sterben im Gehorsam gegen den Vater mit voller, persönlicher Freiheit schaltet (10, 18.). Dies ist abermals von großer Bedeutung. Wir erkennen daraus, daß jene Wandelung des *λόγος υἱός* so tiefgreifend wie sie war in Bezug auf die gesammte Seinsweise, doch wie den wesentlichen Inhalt so auch den Wesensgrund dieser göttlichen Hypostase als solcher nicht angetastet hat. Sein Herabkommen auf die Erde und sein Sterben als Schluß dieses irdisch-menschlichen Lebens ist nicht nur beidemale ein durchaus persönliches, absichtvoll freies (c. 6, 38; 10, 18.), sondern es ist beidemale auch die in seinem Wesen begründete Nothwendigkeit der Rückkehr in das Leben und in die Gotte Herrlichkeit bestimmt miteingeschlossen (6, 62. 10, 17.). Jesus weiß sich stetig und unverwandelt als den, der dem Grunde seines Wesens nach „im Himmel“, d. h. im Reiche des Lebens und der Gottesgemeinschaft ist (3, 13.).

Fassen wir das bisher über das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen in Jesu Selbstbewußtsein und persönlichem Geistesleben Gefundene zusammen, so ist es dies. Jesus weiß sich in wesentlicher Identität der Persönlichkeit als den vom Himmel, aus der ewigen göttlichen Herrlichkeit und Gemeinschaft mit dem Vater auf Erden hernieder gekommenen, im innersten Grunde seines Wesens unverwandelten Sohn Gottes, welcher jetzt, vom Kinde und Jüngling zum Manne ausgereift, als Gottessohn im Fleische, als Gottmensch, dasselbe thut, was er zuvor in anderer Weise schon immer gethan hat, d. h. der in der Gemeinschaft des Vaters, von ihm, durch ihn und für ihn, den Willen des Vaters in heiliger Freiheit vollbringt, der

darum aber auch, sobald er dies sein Werk auf Erden vollbracht haben wird, selbstverständlich wieder dahin zurückkehren wird, von wo er ausgegangen ist. Weil er aber, zur Ausrichtung dieses Werkes in der Menschheit und für die Menschheit selbst Mensch geworden, in die gesammte sinnlich und sinnlich geistig bestimmte, räumlich und zeitlich bedingte Seinsweise der Menschen eingegangen ist, ist nun auch all' sein Leben und Wirken diesen irdisch menschlichen Einflüssen unterworfen, und der gesammte Inhalt dieser menschlichen Bestimmtheit und Leidentlichkeit bildet einen integrierenden Bestandtheil seines nunmehrigen gottmenschlichen Selbstbewußtseins. In diesem weiß er sich nicht bloß als überhaupt und im Allgemeinen bedingt durch den Vater, denn das gehört zu seinem Wesen als Sohn von jeher, sondern auch in der Weise bedingt, daß er sich der Gemeinschaft und Gotteskraft des Vaters in jeder Beziehung, wie er derselben für sein gottmenschliches Leben und Wirken bedarf, auf menschliche Weise durch Gebet immer auf's neue versichern und die Fülle derselben für sich flüssig machen muß. Und das so sehr, daß er, wo Leiden und Tod ihm näher und immer näher treten, sich zu Zeiten erst durch ein kampfvolles Arbeiten, ein geistiges Ringen seiner Seele — genauer des πνεῦμα mit der ψυχή und dem σῶμα — zu jener Klarheit des Erkennens, jenem Frieden des Gefühls, jener Kraft des Wollens hindurch arbeiten muß, welche an und für sich, gleichviel ob im Zustande göttlicher Herrlichkeit oder in demjenigen menschlicher Niedrigkeit, seinem in der Gemeinschaft des Vaters wurzelnden persönlichen Wesen eigen ist.

Dies ist das ohne Abzug und Zuthat tren wiedergegebene Bild des gottmenschlichen Selbstbewußtseins und Lebens Jesu nach den Evangelien, vornehmlich dem johanneischen, aber, abgesehen von dem einen Punkte der persönlichen Präexistenz bei Gott, auch nach den synoptischen. Dient dies Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung der nun folgenden weiteren Analyse derselben Quellen zum nothwendigen Ausgangspunkte und zum Wegweiser in das rechte Verständniß derselben, so wird dasselbe zugleich durch diese Betrachtungen wiederum seine Bestätigung und speciellere Ausführung finden.

IV. Jesu sittliche Begehrungs- und Willensthätigkeit im Lichte der bisherigen Resultate.

Nach dem, was die letzte Betrachtung uns gezeigt hat, kann es nur als das Selbstverständliche erscheinen, daß wir nirgends in den

Evangelien auch nur die mindeste Spur eines im eigentlichen Sinne unsittlichen und unfrohen, sinnlich geistig oder rein geistig selbstischen Begehrens bei Jesu finden. Wir wollen uns hier nicht bloß auf seine eigenen Aussagen in dieser Beziehung stützen, wie Joh. 7, 29; 8, 46. Die erstere, daß er allezeit thue, was dem Vater gefällt, ist zwar im Munde und Sinne Jesu, der der Menschen Sünde so tief bis in das innerste Getriebe des Herzens verfolgt, allerdings ein Zeugniß, daß er sich durchaus von jeder Sünde frei wußte. Aber auf den bloßen Wortlaut gesehen (ποιῶ) und im nächsten Zusammenhange der Stelle sagt sie doch nur aus, daß Jesus sein berufliches Wirken in vollem Einklange weiß mit dem Willen des Vaters. Die andere Stelle beschränkt sich zwar nicht auf dies Gebiet, denn Jesus will da gerade sagen, wenn seine Gegner ihm, wie anderen Menschen, irgend welchen sittlichen Makel nachzuweisen vermöchten, so möchte sich ihr Abweisen seiner Wahrheitszeugnisse entschuldigen oder doch erklären lassen, da aber jenes nicht der Fall sei, offenbare sich in ihrem Widerstreben deutlich genug der böse Grund ihres gottfeindlichen Sinnes, der die Wahrheit nicht will, weil er die Lüge und die Sünde liebt. Allein auch so gesagt, bewegt sich Jesu Wort hier doch zunächst nur auf dem Gebiete des vor Anderen zu Tage tretenden sittlichen Lebens, und es ist nur insofern ein indirectes Zeugniß für Jesu absolute, auch innere Sündlosigkeit, als Jemand, der sich innerlich nicht vollkommen rein weiß, es aus sittlichen und practischen Gründen nicht leicht wagen wird, so von sich zu sprechen. Wenigstens nicht in einer solchen Situation, denn z. B. gegenüber seinen Kindern in Christo wagt ein Paulus, der doch nirgends absolute Sündlosigkeit für sich in Anspruch nimmt, in dieser Hinsicht ziemlich viel. (I Thess. 2, 10 ff.) Ein zwingendes Zeugniß für irgend eines Menschen absolute Sündlosigkeit gibt es einmal nicht und kann es überhaupt nicht geben; Dies ist und bleibt Sache des persönlichen Selbstbewußtseins einerseits und Gottes des Herzenskündigers andererseits.

Aber wenn irgend Einer, der auf Erden gelebt hat, schlagende factische Zeugnisse für seine völlige Reinheit aufzuweisen hat, so ist es Jesus. Dies gilt zuerst im negativen Sinne. Auch seine heftigsten Gegner haben nach dem Zeugnisse sämmtlicher Evangelisten nie gewagt, ihm eine von den Sünden schuld zu geben, welche man sonst an Menschen gewohnt ist. Bei der vorher angeführten Gelegenheit konnten sie ihn wohl einen Samariter und Besessenen d. h. einen Reher und Narren in unserer Sprache schelten, sie konnten ihn später,

weil er seine Einheit mit dem Vater bezeugte, einen Gotteslästerer nennen, und als solchen das gesetzliche Todesurtheil über ihn aussprechen. Sie hatten auch in dem allen von ihrem Standpunkte aus ganz recht. Denn wenn er als Derjenige unter ihnen auftrat, als welchen unsere letzte Betrachtung ihn uns vorgeführt hat, so hob er damit den specifisch alttestamentlichen religiösen Standpunkt in einer für diesen schwärmerisch und gotteslästerlich erscheinenden Weise auf. Aber wenn er wirklich Derjenige war, als welchen er sich gab, so war er seinerseits nicht minder im Rechte und jene Vorwürfe werden zu nichts. Man konnte ferner, weil diese Anklagen der Natur der Verhältnisse nach bei dem römischen Richter nicht durchschlagend waren, Jesum der aufrührerischen Bestrebungen anklagen, aber die Thatfachen seines Wirkens und Lehrens bewiesen das Gegentheil, und die Ankläger ihrerseits würden, wenn er nur in ihrem Sinne eine Abschlüttelung des römischen Joches angebahnt hätte, weit entfernt gewesen sein, ihm dies zur Sünde zu machen. Was sie thaten, war nichts als ein heuchlerischer Nothbehelf.

Steht es aber so mit dem Urtheil selbst seiner Feinde über Jesum, so ist damit sehr viel gesagt. Denn er seinerseits ging mit einer so großen Unbefangenheit — man mag dieselbe nun wahrhaft human oder göttlich erhaben nennen — in das menschliche Leben, wie es ist mit seiner Sünde und Schwachheit, ein, daß wenn in ihm selbst auch nur der mindeste spontane Trieb der Art, nur irgendwelche Naturempfänglichkeit für dergleichen Dinge gelegen hätte, sich auch in seinem Thun und Lassen Anknüpfungspunkte für sittliche Verdächtigung hätten finden müssen, und diese würden nicht unbenuzt geblieben sein. Ist doch sein erstes wunderthätiges Auftreten als Messias veranlaßt durch seine Anwesenheit bei einer Hochzeitfeier und den Mangel an Wein, der in Folge des unerwarteten Hinzukommens seiner Jüngerbegleitung bei den Gastgebern entstanden war. Freilich sagt er selbst anderwärts, man schelte ihn einen Freßer und Weinsäufer (Matth. 11, 19.), aber schon der Zusammenhang zeigt, daß dies nur ein grober Ausdruck war für den heuchlerischen Tadel, daß er, der doch selbst ein Größerer zu sein behaupte, als Johannes, der letzte Prophet, nicht wie dieser, und noch mehr, in dem Wege einer nasiräatartigen strengen Askese einhergehe, sondern so unbefangen in den gewöhnlichen menschlichen Lebensformen bleibe (vgl. Matth. 9, 14 ff., wo die Johannesjünger in bescheidener Frage denselben Bedenken Ausdruck geben). Und wenn Jesus an derselben Stelle auch sagt, daß man

ihn als der Zöllner und Sünder Freund bezeichne, wie das in der evangelischen Geschichte mehrfach vorkommt, so bildet dies ebenfalls nur den Gegensatz gegen die stolze Pharisäerpraxis. Die Widersacher hatten hier wieder factisch ganz recht, aber daß sie ihm sonst nichts nachsagen konnten, als dies, zeigt eben schlagend, daß sie trotz all' seiner Unbefangenheit anderweitige verdächtige Indicien durchaus nicht aufzufinden wußten. Jener Pharisäer Simon konnte wohl an Jesu prophetischem Wissen von seinem Standpunct aus irre werden, (Luk. 7, 39.), aber nicht an des Mannes sittlicher Reinheit. Denn mit welcher Ruhe ließ sich derselbe vor Aller Augen die Ergüsse innigster Hingebung, die Salbung, die Thränen, die Küsse der Sünderin gefallen! Wahrlich, wäre dabei auch nur eine Spur von sinnlicher Empfänglichkeit für dergleichen Dinge bei ihm wahrnehmbar geworden, es würde dem lauernden Auge des Wirthes nicht entgangen sein und er hätte danach sich seine Gedanken à la Renan über diesen Messias gemacht! Aber davon lesen wir nichts. Ebenso wenig davon, daß sein fortwährendes Auftreten und Wandern nicht bloß in der Gesellschaft seiner Zwölfjünger, sondern zugleich in Begleitung etlicher Weiber — nach jüdischen Verhältnissen etwas sehr Auffallendes — von irgend Jemanden zum Anlaß eines Vorwurfs wäre gemacht worden (Luk. 8, 1 ff.). Mit welcher heiligen Unbefangenheit bezeugt die evangelische Erzählung insonderheit auch das innige Verhältniß der unter jenen Begleiterinnen mitgenannten Marie von Magdala zu Jesus und dessen freundliches Eingehen auf ihre Liebe (Joh. 20, 1 ff.). Dabei sagt der Erzähler aber auch, daß Jesus die Uebergelückliche zart aber bestimmt daran gemahnt hat, wie, zumal jetzt nach seiner Auferstehung, das sinnlich äußerliche ihn haben und halten-Wollen nicht das Rechte sei, sondern seine Verklärung erst in einer anderen, geistigen Besitzweise finden könne und müsse, wenn er gen Himmel gefahren und im h. Geiste den Seinen dann wahrhaft nahe und zu eigen sein werde (B. 17.). Nicht anders wird auch Jesu Verhältniß zu dem befreundeten Hause von Bethanien, besonders der still innigen und sinnigen Maria, der Perle dieses Kreises, gezeichnet. (Luk. 10, 39; Joh. 12, 3 ff.). Alle diese Beziehungen sind so göttlich rein und so menschlich innig zugleich wie das Verhältniß Jesu zu Johannes, seinem Freunde, und zu Maria, seiner Mutter. Und was Jesu früheres häusliches Leben in der Familie betrifft, so wissen seine eigenen, mit ihm aufgewachsenen Brüder, obwohl sie seine Messianität nicht anerkennen wollen, ihm ebenfalls keinerlei sittliche Vor-

würfe zu machen, sondern beschränken sich darauf, ihn unter Voraussetzung seines Anspruches, etwas Besonderes zu sein, der Inconsequenz und Schwachheit zu beschuldigen. (Joh. 7, 3 ff.) Wir sehen, die evangelischen Berichte zeigen uns Jesum als den, soweit Menschenauge, auch das feindseligste, reicht, Unsündlichen. Wer also Jesum, um ihn dem „modernen Bewußtsein“ nahe zu bringen, zu einem Menschen macht, wie wir alle sind, nur daß er den Versuchungen besser widerstanden hätte, spricht entweder nicht mehr von der geschichtlichen Person, welche damals Freunde und Feinde gesehen haben, oder er muß seinen Bruch mit den Darstellern dieses Lebens offen bekennen.

Dieselben stellen uns aber Jesum auch vor Augen in Momenten, wo kein Anderer ihn beobachtet hat, von denen also nur er selbst den Seinen Kunde gegeben haben konnte, als den in der Wüste vom Satan Versuchten. Gar zu gern faßt man diese Darstellung nur als eine symbolische Einkleidung eines Vorganges bloß in Jesu eigenem Seelenleben. Ohne Zweifel liegt darin Wahrheit. Denn wenn wir von des Markus summarischem Berichte, als dem ungenaueren, (ähnlich wie Mark. 15, 32 und Matth. 27, 44. gegenüber Lukas 23, 39 bis 43) absehen, der Jesum bloß im Allgemeinen als während der ganzen vierzig Tage vom Satan versucht darstellt, müssen wir nach den beiden anderen der Synoptiker schließen, daß diese besondere Versuchung des Satans erst am Schlusse dieser gottgeordneten Prüfungszeit eintrat. Zwar sagt auch Lukas, daß Jesus schon während der Zeit des Fastens vom Satan sei versucht worden, und Matthäus bezeichnet wenigstens dies Versuchtwerden gleich anfangs als Zweck der Geistesweisung an Jesum, in die Wüste zu gehen. Aber es scheint dann dieses länger dauernde Versuchtwerden doch ein anders geartetes gewesen zu sein, als in der eingehender geschilderten letzten Phase. Dort fand nicht, wie hier, ein unmittelbares und persönliches Erscheinen des Satans vor Jesu innerem Auge statt, sondern nur eine mittelbare Einwirkung des satanischen Principes auf ihn. Damit ist gegeben, daß während der längeren Periode in Jesu eigenem Geistesleben solche Gedanken sich entfalteten und von ihm principiell durchgedacht wurden, in welchen er gegen Momente, die für ihn versuchlich werden konnten, seinen Geisteswillen in bewußter Selbstbestimmung durch- und festzusetzen hatte. Das kann auch gar nicht anders gewesen sein, wenn wir mit unserer obigen Voraussetzung einer wirklich menschlichen Entwicklung Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten recht hatten. War ihm bis zu diesem Zeitpunkte sein messianischer Beruf und seine ewige Wesens-

einheit mit dem Vater in menschlich zeitlicher Entfaltung immer gewisser und klarer geworden, so hatte er bei Gelegenheit der Taufe im Jordan auf dem Wege des Geistesgesichtes über dem Gebete die unmittelbare und abschließende Bestätigung dafür von dem Vater und damit zugleich den vollen freipersonlichen Besitz des heiligen Geistes, in welchem er nun sein gottmenschliches Heilswerk auszuführen hatte, empfangen. Diese im Sinne des vollendeten Abschlusses alles Bisherigen neue und entscheidende Erfahrung setzte ihn mit innerer Nothwendigkeit in die Lage, hier am Wendepunkte seines Lebens die vor ihm liegende Aufgabe noch einmal in neuer Weise entscheidend in sich durchzudenken, indem das, was bisher mehr in stiller Allmähligkeit und Unmittelbarkeit in seinem Bewußtsein gereift, aus Schrift und Erfahrung ihm zum Eigenthume geworden war, jetzt nach allen Seiten und mit allen seinen Consequenzen principieell von ihm verarbeitet und fixirt wurde. Hier in der Wüste ist es, wo mit Grund geredet werden darf von einem „Plane“ Jesu, wenn der Ausdruck nicht eben etwas viel zu Aeußerliches, Empirisch=Menschliches hätte. Mit innerer Nothwendigkeit standen vor Jesu Gemüth die beiden entgegengesetzten Wege in Bezug auf das messianische Werk: der in der Schrift alten Testaments für sein Geistesverständnis derselben deutlich vorgezeichnete geistliche, der Weg der Selbstverleugnung und des Kreuzes; und der in den messianischen Hoffnungen des Volkes aus der Pharisäer Schule vermittelt oberflächlicher Betrachtung der Prophetie fixirte Weg der fleischlichen Befreiung Israels durch Glanzwunder und durch die Gewalt der durch jene gewonnenen Massen. Oft genug mußte Jesus die auf diesem Grunde erwachsenen, im Munde seiner Umgebung gehenden Reden vernommen haben, oft genug hatte der Geist Gottes ihm dagegen den anderen Weg als den in der Schrift vorgezeichneten und durch sein eigenes bisheriges Leben bereits angebahnten bezeugt. Es mußte im Wesentlichen schon als er zur Taufe kam, in Jesu Geistesbewußtsein feststehen, was er später so ausspricht: „des Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zum Lösegeld anstatt Vieler“. (Matth. 20, 28.) Bezeichnet er ja doch selbst jenes Kommen zur Taufe nicht als Ausdruck irgend eines Reinigungsbedürfnisses seinerseits, sondern nur als ein Glied in der Kette dieses der Gottesführung gehorsamen Dieneranges (Matth. 3, 15.) Aber die folgenden Glieder dieser Kette bis zum letzten, der Hingabe an das Kreuz, galt es nun doch für Jesum noch im Einzelnen näher festzustellen. Je mehr er aber dies nicht in

bloß factisch voraussehender, sondern vielmehr in principieller Weise that, desto bestimmter mußte ihm auf jedem Schritte dieses Gedankenganges die entgegengesetzte Position, wie jene fleischliche, landläufige Messiasidee sie formulirte, in dem gleichen principiellen Lichte angesehen, als das klar werden, was sie im letzten Grunde mit dieser gesammten Idee zugleich war. War diese, empirisch genommen, nur das Resultat der fleischlichen Neugierlichkeit und Ungeistigkeit des Volkes, so war sie, tiefer betrachtet, Erzeugniß des gottwidrigen Weltgeistes, durch welchen der Fürst dieser Welt und Feind des Gottesreiches die Kinder des Unglaubens zu seinem Willen lenkt (Eph. 2, 2; 6, 12.). Dies wird es sein, was Jesu betendem Nachdenken während jener Wüstenzeit in principieller Einheitlichkeit vor die Seele trat und an allen einzelnen Gegenständen seines Nachdenkens über den bevorstehenden Berufsgang sich ihm immer auf's neue bestätigte. In diesem Sinne mußte Jesus sich während jener ganzen Zeit als — mittelbar — „vom Satan versucht“. Und so ganz ging er in diese Leib und Seele umspannende, Himmel und Erde zusammenfassende Geistesarbeit ein, daß er in dieser Kraft und Energie des Geistes der leiblichen Nahrung vergaß. Weil aber sein Leben, als menschliches nach Leib und Seele, ein sinnlich und zeitlich bedingtes war, macht sich das physische Bedürfniß zu bestimmter Zeit doch geltend. Und hier, in diesem Augenblicke des intensiven Hungergefühls nach einer mit höchster Energie vollbrachten lang dauernden Geistesarbeit, widerfährt ihm — physisch und psychisch ähnlich veranlaßt, wie bei Petrus (Ap. G. 10, 9. 10.) — eine Ekstasis, der Form nach jenem erhebenden Momente bei der Taufe verwandt, aber dem Inhalt nach gerade entgegengesetzt. Denn nicht Gottes, sondern des Teufels Stimme erklingt vor seinem inneren Ohre und sein inneres Auge sieht den principiellen Widersacher in leibhafter Gestalt sich gegenüber. Mann zu Mann verkehrt er mit ihm, wie dort Petrus mit Gott, obgleich dieser damals nicht eine geistige Person sah, wie Paulus in gleicher Weise mehrfach den verklärten Christus (Ap. G. 9, 3 ff. s. B. 8; 22, 17 ff. 27, 23.), sondern nur das Tuch als symbolisches Lehrbild. Daß der Satan als persönlicher Geist in einen solchen directen Geistesverkehr mit Jesu treten kann, wenn er es nach Gottes Zulassung darf, ist ebenso sehr außer Zweifel, als daß Jesus durch diesen Verkehr um nichts mehr verunreinigt wird, wie zuvor, da er mit den aus dem Weltverkehr ihm bekannten Principien sich auseinander setzte. Daß der Vorgang nicht ein sinnlich äußerlicher war, wie der Inhalt der Er-

zählung, besonders bei der zweiten und dritten Versuchung so deutlich zeigt, benimmt ihm an seiner Realität und seiner Objectivität für Jesum durchaus nichts. Warum er diese Form hatte, dies hier zu erörtern, liegt außer unserem gegenwärtigen Gesichtspunkte. Um so mehr interessiert uns der Inhalt der vom Satan an Jesum gerichteten versuchlichen Ansinnen. Es ist derselbe, wie bei jenen aus der Lebens- erfahrung dem Herrn entgegengetretenen Messiasshoffnungen und Vorstellungen des fleischlichen Judenthums. Aber die Gedanken sind hier in concentrirter Gestalt, in erschöpfender Vollständigkeit und in energischem Climax hingestellt und obendrein durch die gleißnerische Eingangsförmel: „bist du Gottes Sohn“, wie durch den versuchten täuschenden Schriftgebrauch geschärft. Und ebenso liegt in dem Verhältnisse dieses persönlich unmittelbaren Angriffs zu den vorherigen mittelbaren Verührungen des Denkens Jesu mit den Principien des Weltgeistes von vornherein der drastische Climax, welcher dieser Scene mit Nothwendigkeit ihre Stelle am Schlusse der Wüstenzeit anweist.

Was nun aber den Inhalt der Versuchungen betrifft, so ist es durchaus verfehlt, wenn man ihn als den dreifachen einer Versuchung zu sinnlicher Lust, zu eiteler Selbsterhebung und zu weltlustiger Habsucht bezeichnet, und dabei voraussetzt, es hätten diese den adamitischen Menschen beherrschenden Grundtriebe in Jesu Natur ebenfalls wenigstens keimhaft gelegen oder doch in ihm erweckt werden können. Dann hätte Jesus durch seine Speisungen der 5000 und der 4000 ebenfalls bei diesen die Sinnenlust genährt und die Jünger durch sein Wandeln auf dem See oder seine Verklärung vor ihren Augen zu eiteler Erhebung veranlaßt. Vielmehr, wenn wir diesen Vorgang in demjenigen psychologisch geschichtlichen Zusammenhange mit der Bedeutung des Moments und der Geistesarbeit Jesu in den letzten Wochen erfassen, welcher ihm allein Leben und Klarheit verleiht, so ist diese dreifache Versuchung im Wesen nur die eine, daß der Satan ihn verleiten will, seinem göttlichen Kreuzesberufe untreu zu werden, abzugehn von der Leidensbahn. Nur tritt diese Aufforderung stufenweise schärfer, immer centraler an Jesum heran. Zuerst als die scheinbar unverfängliche Ermahnung, sich durch die Wunderkraft außerhalb des Berufes im selbstischen Sinne physische Erleichterung zu schaffen. Dann als das heuchlerisch fromme Anrathen, im Dienste des Berufes die Wunderkraft so zu gebrauchen, daß die Menge bald und leicht dem neuen Messias zufallen werde, ohne daß dieser selbstverleugnend leiden

müsse. Endlich als die frevelhafte Aufforderung zum offenen Abfalle von Gott, indem Jesus mit Verleugnung seines heiligen Berufes ein satanisches Reich der Welt und des Fleisches, ein Reich der Selbstsucht gründen sollte, statt ein Reich des Geistes und der Liebe, dessen Krone nur durch das Kreuz errungen wird. Wir wissen nicht, in wie weit der Versucher wirklich wußte, wen er vor sich hatte, und wohl hat man Grund zu meinen, daß dieser hohe, aber tief gefallene Geist das heilige Geheimniß der Menschwerdung des Gottessohnes nach der ganzen Tiefe seiner Wahrheit nicht habe durchschauen können und dürfen. Allein so viel sehen wir, daß er bei seinen Angriffen in irgend einem, wenngleich niederen Sinne ausgeht von der Idee des „Gottessohnes“ oder des Heiligen Gottes, nicht aber von der eines gewöhnlichen, nur theokratisch zu etwas Großem berufenen Menschen. Was aber Jesum selbst betrifft, so erkennen wir aus seinen raschen und entschiedenen Abweisungen den nun persönlich vor Gott mit sich in's Reine gekommenen Knecht des Herrn, welcher nicht einen Augenblick unklar oder unentschieden ist, wie er sich zu diesen Anmuthungen zu stellen hat, und den von Natur Reinen, Sündlosen, welcher für deren gottwidrigen Inhalt von vornherein heilig verschlossen ist.

Gleichwohl würden wir irren, wenn wir in Folge davon nun meinen wollten, dieser entscheidende Kampf sowohl, als die vorhergegangene Arbeit seines Geistes, und entsprechend alle späteren Erlebnisse gleicher Art, seien für ihn als den apriori Sündlosen überhaupt gar keine Arbeit, kein Kampf gewesen. Vielmehr hat der Satan, indem er seine Versuchung gerade so stellte, allerdings den Punkt richtig getroffen, welcher der einzig verwundbare an Jesu war, der einzige, an welchem auf eine an sich durchaus unsündliche Weise ein dem Willen des Vaters und dem darin begründeten Kreuzesberufe entgegenlaufendes Wünschen und Wollen bei ihm Anlaß nehmen konnte, ja mußte. Wir haben gesehen, daß in der gesammten geschichtlichen Erscheinung Jesu nicht das Mindeste von naturhaft oder persönlich spontaner Begehrung sündlicher Art sich findet, nirgends ein die Sünde thun Wollen. Aber das schließt nicht aus, daß in ihm ein in seiner reinen Natur tief begründetes Wollen austrat, die Sünde selbst und ihre Folgen nicht leiden zu müssen. Vielmehr je weniger das Erstere der Fall war, desto mehr wird und muß das Zweite stattgefunden haben. Wir haben ebenfalls gesehen, daß der Ausdruck dieses Nichtwünschens sich fortgehend und steigend während des gesammten Berufslebens Jesu nach der evangelischen Darstellung findet,

und mit gutem Grunde faßt er unmittelbar vor dem Eintritt in den letzten Entscheidungskampf alle diese bitteren Widerfahrnisse, die Vorspiele von jenem, zusammen in der Bezeichnung „seiner Versuchungen“ (οἱ πειρασμοὶ μου, Luc. 22, 28.). Denn nur von solchen Leidenskämpfen des Verufes konnte er ja sagen, was er dort den Jüngern bezeugt, daß sie in denselben treu bei ihm ausgehalten hätten. Der Verfasser des Hebräerbriefes hat also vollkommen Recht, wenn er seine zu allgemeine Aussage, daß Jesus in allen Stücken sei versucht worden gleich wie wir (4, 15; 2, 17.) näher dahin bestimmt, daß er durch Leiden sei versucht worden und auf diesem Wege, obwohl der ewige, heilige Gottessohn und Vermittler des Weltseins, doch als Mensch den Gehorsam gelernt und in kampfvoller Selbstüberwindung geübt habe (2, 18. 5, 8.). Wir wollen nur im Vorübergehen daran erinnern, daß hiermit und nur hiermit auch das gesammte übrige apostolische Zeugniß über diesen Punkt einstimmig ist (Röm. 5, 19. Phil. 2, 8 u. ö.). Es ist das Gesamtzeugniß des ganzen neuen Testaments, zunächst aber der Evangelien, daß Jesus in fleckenloser Reinheit heiliger Selbstverleugnung ein Leben der vollkommenen Liebe, des Liebesgehorsams gegen seinen Vater, der Liebeserbarmung gegen die Menschen und Sünder gelebt habe, ein heiliges Leben einzig in seiner Art, wie es bis dahin noch nicht gesehen worden war unter den Menschenkindern. Hierin liegt das positive Zeugniß der Schrift für Jesu Sündlosigkeit. Der sittliche Nerv desselben aber liegt in der ebenso bezeugten Wahrheit, daß dies Liebesleben als Sterbensleben für Jesus wirklich auch eine reale Selbstverleugnung, einen leidensvollen Kampf in sich schloß, wie wir soeben behaupteten. Unsere Aufgabe ist nun, diese These mit den im vorigen Abschnitte gewonnenen Resultaten in ein klares Verhältniß zu setzen und durch dieselben weiter zu erläutern.

Wir haben gesehen, Jesus wußte und bewies sich als Menschen, als eine dermalen sinnlich-geistig bestimmte Person, aber zugleich, im tiefsten Grunde seines Wesens, als den λόγος νῦος, als das Leben selbst, wie es der Vater der geschaffenen Welt zum Lebensquell gesetzt hat. Diese zu Tage liegende menschliche und diese zu Grunde liegende göttliche Natur — wie wir hier zunächst sagen dürfen und müssen — mußte ihrer reinsten Bestimmtheit nach beidemal vor dem Leiden aller Art, in höchster Instanz vor dem, auch nur leiblichen und vorübergehenden, Tode mit instinktiver Abneigung zurückbeben und demgemäß einen Lebenswunsch, ein Begehren nach Friede und Freude des

Daseins in sich tragen, über dessen Opferstätte allein Jesus in jedes neue Erlebnis der Art eingehen konnte. Dabei wird nach unseren obigen Resultaten extensiv genommen das menschlich-pathologische, physisch-psychische Moment zumeist, d. h. am häufigsten den Isaak gebildet haben. Aber wie für Abraham bei jenem großen Prüfungsakte das Schwerste noch nicht dies kann gewesen sein, den leiblichen Sohn, sondern vielmehr dies, den gottversiegelten Verheißungsträger opfern zu sollen, so werden wir auch sagen müssen, daß intensiv angesehen, auch für Jesus das schwerere Opfer immer dann vorlag, wenn er in besonderen Momenten sich recht klar als den λόγος ζωῆς fühlte und als solcher so ununterbrochene und immer gewaltzamere Lebenshemmungen, bis zum schließlichen Zerreißen des gegenwärtigen gottmenschlichen Lebensbandes erleiden sollte. Mit Recht hat schon Luther diesen Punkt betont, und Derjenige wird ihn — und so auch den Herrn selbst — darin wohl verstehen, welcher kraft der *νόθεστα ἐν χριστῷ* sich recht lebendig als eingebürgert *ἐν τοῖς ἐπορευμένοις*, vielleicht bald, möglicherweise morgen schon, vom Glauben zum Schauen übergegangen sieht, und doch eben so gewiß weiß, daß er heute noch, vielleicht aber auch noch für Jahrzehnte alle Bitterkeit eines langsamen Sterbens unter dem Gesetze der *ματαιότης καὶ φθορά* auskosten muß. Wer dagegen nicht als Gottesmensch davon aus eigener Erfahrung etwas weiß, wird freilich auch den Gottmenschen in diesen seinen ebenso menschlichen als göttlichen pathologischen *πειρασμοῖς* nie verstehen.

Der Andere aber wird wiederum auch dies wissen, daß die Spitze solcher Leiden schon nicht mehr eine naturhafte Affektion ist, sondern daß hier für das Leben der reinen gottvereinigten Natur, bei Christo des selbst gottheitlichen Wesensgrundes, das Naturhafte in das Ethische, das naturhafte Leiden in ein religiöses übergeht. Für das normale Leben ist ja die Naturbasis der ethischen Persönlichkeit nichts für sich Bestehendes mehr, sondern ganz in das Denken, Empfinden und Wollen der letzteren aufgenommen. Der eigentliche Stachel solcher Anfechtungen ist darum dieser, daß in Folge der sinnlich endlichen Gebundenheit alles gegenwärtigen menschlichen Daseins — und dies innerste *σχῆμα ἀνθρώπου* hatte ja auch Jesus mit der Menschwerdung an sich genommen — in den Momenten jener Lebenshemmung auch die volle Lebensempfindung der Gemeinschaft mit Gott, der Genuß seiner Vaterfreundlichkeit getrübt wird. So war es auch bei Jesu, und für wen konnte dies schmerzlicher sein, als für ihn? Was er

am Ende des Leidensganges, in der tiefsten Tiefe der Umdunkelung, nur einmal bestimmt ausspricht, das: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“, muß auch in allen vorhergehenden Kämpfen der Art ebenfalls sein niederes Analogon gehabt haben. Eben darum bedurfte er jener besonderen Stunden einsamer Sammlung des Gemüthes, in welchen er vor oder nach Momenten der Entscheidung das, was seinem innersten Bewußtsein freilich nicht entchwunden war, doch erst wieder zu vollem Lebensgenusse und unverkümmertem Besitze sich erringen mußte.

Gewiß, das war Kampf und kein Spiegelfechten, auch, ja gerade für den Sohn aus des Vaters Schooße, der dem Wesen und Rechte nach „im Himmel“ sein durfte, auch während er als Mensch auf Erden wandelte. Aber es dürfte Mancher meinen, das sei denn doch auch zuviel des Pathologischen gerade für den *λόγος ἐν σαρκί*, sei zwar nicht Patripassianismus, wohl aber eine stärkere Dosis von Theopassion, als der Begriff des göttlichen Wesens zulasse. Leider erlaubt uns der exegetische Charakter unserer Betrachtung nicht, hierauf eingehend zu antworten, denn dies würde uns in die umfassendsten dogmatischen Erörterungen über den vollen biblischen Gottesbegriff hineinführen. Nur in aller Kürze wollen wir an das oben Gesagte erinnern, daß allerdings das Christusbild der Evangelien, zumal des Johannes, nicht verstanden und dogmatisch aufrechterhalten werden könne, sobald mit der älteren protestantischen Theologie zu wenig Gewicht gelegt wird auf den Unterschied zwischen dem Begriffe des *ὁ Θεός* als *αὐτόθεος* und dem des *λόγος υἱός* als *Θεός*. Die arianische Ueberspannung dieses Unterschiedes hilft freilich ebensowenig zum Ziele, aber die Wahrheit nach der Schrift und für das Denken liegt eben in der Mitte, d. h. in der höheren Einheit jenes alten kirchlichen Gegensatzes zwischen Arius und Athanasius. Für uns ist es hier genug, uns auf die angeführte Stelle Matth. 27, 46. nachdrücklich zu berufen und daran zu erinnern, daß es alle psychologischen Gesetze ignoriren hieße, wollte man behaupten, dieser Moment sei ein absolutes unicum in Jesu Seelenleben gewesen. Dies muß hier zur Rechtfertigung der obigen Darstellung desselben nach der naturhaft pathologischen Seite hin gerade auch als gott-menschlichen genügen.

Wir bemerkten aber schon, daß hier bei dem Leidenden das Naturhafte mit Nothwendigkeit in seiner Tiefe schon übergeht in das Ethische. Und dasselbe gilt auch von den Leiden, welche Jenem Anfechtung be-

reiten. Sie sind allesammt nur Folge der Sünde, ohne welche sie nicht da sein würden. Darum ist denn auch für die Empfindung des Heiligen bei dem Allen dies rein ethische Moment gebührend hervorzuheben, welches sich als ethisch=religiöses mit dem religiös pathologischen unmittelbar verbindet. Schon als der in heiliger Glaubens- und Gehorsams=Entwicklung ausgereifte Mensch, als Mann und Knecht Gottes, mußte Jesus ein weiteres schweres Leiden finden in der fortgehenden unmittelbaren, sowohl unwillkürlichen als beruflich absichtlichen Verührung mit der Sünde der Menschen, in ihr als Thatsache aber mit dem gottwidrigen Princip und zugleich mit dessen persönlichem Urheber und Träger, dem Satan als Fürsten der Welt. Wir erinnern an jenen Seufzer der Ungeduld gegenüber dem Unglauben der Menschen, an die Thränen über Zion, an das Ergrimmen am Grabe des Lazarus. Auch hiefür gibt das Leben der Christen und Gottesmänner die erläuternden Analoga. Man denke z. B. an des alternden Reformators Flucht aus dem Sodom Wittenberg und sein Wehe über dasselbe. Aber jedes wahre, gereifte, zumal dem Scheiden nahe Kind Gottes inmitten einer verworfenen Umgebung kennt aus eigener Erfahrung wohl auch diese Anfechtungen.

Und hier tritt nun wieder der Climax ein zwischen allem Menschlichen als solchem und dem, was das heilig persönliche Selbstbewußtsein des menschengewordenen Logos in dieser Beziehung empfinden mußte. Wie absolut mußte sich ihm in solchen Momenten erhabenster Selbsterfassung der Gegensatz von Princip und Princip vor die Seele stellen? Und wenn auf die Mehrzahl der Menschen, als arme Gefangene gesehen, die Energie dieses Widerwillens sich in seinem göttlichen Herzen sofort zur intensivsten Bewegung des Erbarmens umgestalten mußte — wovon die evangelische Geschichte der Beweise so manche zeigt —, wie mußte es im Blick auf den Satan für Jesum bitter sein, mit diesem — wenn wir, richtig verstanden, einmal so sagen dürfen — seinem eigenen, zum mächtigen Widersacher gewordenen Geschöpfe diesen Kampf auf Leben und Tod führen zu sollen. Die angeführte Stelle Joh. 11 nebst anderen, wie Kap. 12, 31. 14, 30; vergl. Matth. 12, 29 u. a. gibt uns Recht, ja Pflicht, auch dies Moment nicht zu übersehen. Hier wie in dem gesammten Verhältnisse Jesu zur Sünde der gefallenen Welt ist auch ein pathologisches Element, ein für ihn schmerzliches, ethisch=pneumatisches Leiden, gegeben. Aber es tritt hier zugleich das andere, activ ethische hervor. Hatte er die Folgen der Sünde in aller Art eben nur zu leiden,

wo und sofern sie ihm sich fühlbar machten, oder doch nur insofern gegen sie activ zu reagiren, daß er alles schmerzliche Verzagen, welches sie ihm erregen konnten, nicht Herr über sich werden ließ, so war der stete und direkte Kampf gegen die Sünde selbst seine eigentliche Berufsaufgabe. Die Treue und Festigkeit in deren Ausrichtung zeigt sich darin, daß er in Wort und That unermüdet in dieser Richtung wirkt, obwohl er nach menschlicher Einsicht wie nach göttlich-prophetischer Voraussicht weiß und zunehmend auch unmittelbar erfährt, wie dieser Kampf, so schwer und schmerzlich er ihm an und für sich schon ist, nothwendig auch immer härtere äußere und innere Leiden auf ihn hereinziehen muß bis zum endlichen Tode, ja zum Tode am Kreuz. Indem wir die Betrachtung dieses seines beruflichen Streites gegen die Sünde außer ihm einer späteren Untersuchung vorbehalten, hat uns hier, beim Blick auf Jesus selbst und seine sittliche Selbstbestimmung, die Frage näher zu beschäftigen, inwiefern an dieser sowohl nach der menschlichen, als nach der göttlichen Seite seines Wesens als sündlosen der Charakter freier Persönlichkeit, also des eigentlich persönlich-Ethischen, sich nachweisen läßt.

Daß die absolute Reinheit seiner menschlichen Natur sowohl als seines göttlichen Wesensgrundes von aller Sündigkeit den intensivsten Kampf bei diesem seinem heiligen Gang durch die Welt der Sünde nicht ausschloß, haben wir auf Grund der evangelischen Berichte und nach der Natur der Sache gezeigt. Darin ist das Object gegeben, an welchem seine freie ethische Selbstbestimmung sich zu bewähren hat. Die Freiheit derselben wird dadurch nicht aufgehoben, daß er diese Aufgabe auf das bestimmteste weiß als Gottes, des Vaters, Gebot und Willen über ihn. Denn die wahre Freiheit des Menschen ist ja ihrem Begriffe nach immer nur der ungezwungen von Außen eingegangene volle Gehorsam gegen die erkannte Bestimmung und Berufung von Seiten Gottes. Selbst als ewiger Sohn gegenüber dem Vater hat dies Verhältniß für Jesus seine Geltung, denn der Begriff des Sohnes und seiner gesammten Stellung zum Vater involvirt nothwendig den des Gehorsams. Jesus spricht auch in diesem Sinne von des Vaters Gebot, dem er Folge leiste, mitunter in einem Zusammenhang, welcher zeigt, daß er nicht bloß an seine menschliche Stellung denkt, wie sie dermalen war (Joh. 10, 18. 12, 50.), und ebenda bezeichnet er diesen seinen Sohnesgehorsam als Ursache des Liebeswohlgefallens des Vaters an ihm, somit als wahrhaft freie That (V. 17.). Dies ist sein Gehorsam, auch im Sinne der formalen Freiheit, zu-

nächst nach der menschlichen Seite seines Wesens, insofern, als ja kein anderer Mensch ihn irgend nöthigen konnte, diesen heilig schmerzlichen Gehorsam zu leisten. Aber wenn wir nun den göttlichen Grund seines Wesens in's Auge fassen und ihn als in Jesu Bewußtsein lebendig denken, dann scheint es, als würde dadurch das Moment der formalen Freiheit aufgehoben. Es scheint, als sei es nach dieser Seite hin, und — da diese, wenn überhaupt vorhanden, ihrem Begriffe nach als die letztlich bestimmende gedacht werden muß — als sei es überhaupt bei ihm, dem Gottmenschen, mit einer wirklichen Freiheit nichts, sondern sein heiliges Gehorsamsleben, ob auch noch so schmerzlich in seiner Auswirkung, wesentlich doch nur nothwendiger Ausfluß seiner Gotttheitlichkeit. Dies hauptsächlich ist der Punkt, weshalb so Viele, und oft gerade die Besten, zurückscheuen vor der vollen Anerkennung dessen, was die Schrift über diese Gotteswesenheit Jesu doch so unzweideutig aussagt, und allen Zeugnissen der evangelischen Darstellung zuwider meinen, eine reale Möglichkeit des wirklichen Sündigens bei Jesu setzen zu müssen. Unsere bisherigen Resultate aber machen uns eine solche Annahme unmöglich. Allein wir sind auch überzeugt, ihrer nach keiner Seite hin zu bedürfen.

Die Ursache dieser Anstöße liegt, richtiger betrachtet, nicht darin, daß man schon ein Zuviel nach der gottheitlichen Seite hin acceptirt hätte, sondern darin, daß man es noch bei einem unklaren Zuwenig bewenden läßt. Man hängt meist noch zu sehr an dem altkirchlichen Begriffe der „göttlichen Natur“, welche mit der menschlichen in Einer Person zusammengefaßt sei. Wird dann diese Person als durch jene göttliche Natur mit ihrer unwandelbaren göttlichen Heiligkeit bestimmt gedacht, so ist dies freilich für sie kein wirklich persönlicher Akt und Zustand freier Selbstbestimmung, also auch nicht wahrhaft ethisch. Aber diese kirchliche Sprache ist nicht die biblische. Die Schrift redet nirgends von einer solchen übermächtigen göttlichen Natur. Die synoptischen Evangelien gehen überhaupt nicht weiter, als bis zu dem Zeugniß von dem Gott-Menschen als solchem, daß er allenthalben des Vaters heiligen Willen thue, ohne zu sagen, woher und warum. Nach dem sonstigen Begriffskreise dieser Evangelien, wie nach dem Sinne, welchen der Ausdruck *ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* bei Johannes hat, werden wir ein Wort im Munde Jesu selbst, wie das Matth. 20, 28. nur in diesem Sinne verstehen dürfen, daß Jesus darin das Princip seines beruflichen Handelns von Anfang seines Auftretens an ausspricht. Anders aber ist es bei Johannes. Hier hören wir ihn un-

umwunden aussprechen, daß er nicht zu dem Zwecke, mit der Absicht (*iva*) vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sei, seinen — d. h. einen denkbaren außergöttlich irdischen ¹⁾ — Willen zu thun, sondern vielmehr den des Vaters: Kap. 6, 38; 12, 27. Dies zeigt uns, daß wir nicht auf eine vom Himmel mitgebrachte göttliche „Natur“ bei dieser ethischen Frage zu recurriren haben — jene kommt nur bei der metaphysischen Frage an die Reihe, ob Jesu Auferstehung und Verklärung eine innere Nothwendigkeit sei —, sondern auf den freien ethischen Personwillen des *λόγος νιδς* als solchen. Dies kann auch gar nicht anders sein. Steht es fest, daß Jesus sich, wie wir gesehen haben, seiner selbst in vorzeitlicher Präexistenz beim Vater als Gegenstandes von dessen ewiger, heiliger Liebe während seines irdischen Lebens bewußt ist, so muß er sich auch des ethischen Inhalts seines damaligen Personlebens, zunächst der ethischen Selbstbestimmung bewußt gewesen sein, welche ihn im Einklange mit dem Willen des Vaters aus jenem Zustande in den gegenwärtigen versetzt hat. Wäre dies nicht der Fall, so würde seine ethische Persönlichkeit wiederum zu Gunsten eines naturhaften Verwandlungsprocesses außer Recht und Kraft gesetzt, d. h. wesentlich negirt. Denn in der Continuität ²⁾ des Selbstbewußtseins von der Selbstbestimmung ruht das Wesen der freien ethischen Persönlichkeit ihrem Begriffe nach. Nach jenen Zeugnissen Jesu nun ist dieselbe vollkommen gewahrt, und wenn er kraft dieses seines innersten persönlichen Selbstbewußtseins von seinem vorzeitlichen und innerzeitlichen Wollen allerdings, trotz der Kämpfe und Aufsetzungen, welche sein Erdengang ihm bereitete, nicht anders

¹⁾ Diese auslegende Einschaltung wird Derjenige nicht als willkürliche Einlegung ansehen, welcher den ganzen Satz wirklich so nimmt, wie er lautet. Das Subjekt ist nicht der Mensch Jesus auf Erden, sondern der Sohn im Himmel, in des Vaters Schooße, im Begriffe Mensch zu werden. Diesem als solchen wird Niemand einen wirklichen, von dem des Vaters verschiedenen, bezw. ihm entgegengesetzten Eigenwillen zuschreiben wollen.

²⁾ „In der wesentlichen Continuität“ müßten wir genau genommen hier, beim Blick auf Jesus, sagen. Denn eine formale Unterbrechung desselben ist ja freilich bei ihm als dem *λόγος ἐν σαρκί* gegeben durch die Uebergangsperiode von der Geburt in die Menschheit bis zum dreißigsten, mindestens bis zum zwölften Jahre. Aber wir können auf diesen Punkt, welcher wie in ontologischer, so namentlich auch in dieser ethischen Beziehung einen Hauptstoß für so Viele bildet, hier nicht näher eingehen, ohne in die dogmatischen Centralfragen und Grundvoraussetzungen der Christologie hineingezogen zu werden. Dies verbietet abermals der Gesichtspunkt unserer gegenwärtigen Betrachtung. Insofern ist die Kürze des gebrauchten Ausdruckes uns gestattet.

konnte, als sich selbst getreu bleiben und über das Alles letztlich obziesgen mußte, so ist dies doch keine unfreie Naturnothwendigkeit, sondern nur Folge und Ausdruck davon, daß er eben im innersten Grunde seines persönlichen Selbstbewußtseins immer der unverwandelte *λόγος υἱός* ist, welcher, um die Welt zu erlösen, sich zu ihr herabließ. In diesem Sinne ist's, daß er sich in solchen Kampfesmomenten, wie der in Joh. 12. rasch wieder zusammenfaßt und feststellt, 'in diesem Sinne spricht er aber auch in ruhigen Stunden ungetrübten Geisteslebens wie Joh. 6. a. a. D. und später ähnlich, zugleich in dem lebendigen Blick auf die nahe bevorstehende Rückkehr aus der gegenwärtigen menschlich irdischen Seinsweise in die ursprünglich göttliche beim Vater: 16, 28. 13, 1. 3. Und so gewiß er jenes Herabkommen vom Himmel als ein freies weiß, eine That, zu der ihn keine Gewalt Himmels und der Erde hätte zwingen können, wenn seine heilige Liebe zum Vater und zu der Welt ihn nicht frei von Innen heraus dahin bestimmt hätte, ebenso gewiß bleibt auch der ferneren irdisch-geschichtlichen Auswirkung dieses heiligen Liebeswillens im Ganzen sowohl als in allen ihren einzelnen Akten der Charakter wahrer ethisch-persönlicher Freiheit.

Freilich meinen dieser Construction des gottmenschlichen Ethos gegenüber die Meisten, wie dort in pathologischer Beziehung zuviel Theopassion behauptet worden sei, so sei hier zu wenig eigentlich menschliches Ethos, sondern in letzter Instanz bloß dasjenige des Gottessohnes ¹⁾ Wir können auch auf diesen Einwurf nicht näher eingehen, aus demselben Grunde, wie dort. Denn es würde hier eines ausge dehnten dogmatischen Nachweises bedürfen, daß es eines dem unserigen ganz gleichen, oder doch eines dem Begriffe des sündlosen Menschen als solchen entsprechenden Ethos hier gar nicht bedürfe, weil der Zweck der Sendung des Sohnes nicht in erster Linie der war, nur ein Vorbild und einen Bahnbrecher für uns aufzustellen, sondern einen Versöhner, vielmehr daß zu diesem Principalwerke des Welterlösers ein sündloser Ideal-Mensch, wäre er auch zu beschaffen gewesen, nach verschiedenen Richtungen hin nicht fähig und

¹⁾ So z. B. Geß in seiner „Lehre von der Person Jesu Christi“ vergl. S. 347. Hier scheidet sich unsere Betrachtungsweise von dieser sonst sehr verwandten, reichen und vortrefflichen Darstellung des biblischen Christusbildes. Geß will ebenfalls Jesu Heiligkeit nicht auf eine göttliche Natur, sondern auf den Willen der ethischen Persönlichkeit gründen. Aber diese ist ihm bei Jesu so ausschließlich die gott-menschliche, daß er sie nicht anders denken kann und will,

angemessen gewesen wäre. Wir müssen uns begnügen, darauf hinzuweisen, daß das eben Erinnerte jedenfalls das bestimmte Zeugniß Jesu selbst (Matth. 20, 28. Joh. 6, 51. 3, 14. u. s. w.) und übereinstimmend der apostolischen Lehre ist. Man müßte also erst den biblischen Begriff von dem Werke des Gottmenschen alteriren, um ein Recht zu gewinnen, an dem biblischen Zeugnisse von der eigenthümlichen Bestimmtheit seines gottmenschlichen Ethos begründete Ausstellungen zu machen. Die Schriftlehre von Christi Person und Werk in sich selbst, wenn sie nur rein und unverfälscht aufgefaßt wird, ist vollkommen consequent und wird auch dem Centralbegriffe der gesamten Offenbarung von dem wahren, frei persönlichen Ethos, der ethischen Persönlichkeit, durchaus gerecht. Nur weil auch eine sonst nicht ungläubige Theologie so oft wieder auf Axiome abgeleitet, welche ihren Ursprung außer diesem Kreise, im Bereiche natürlich-menschlicher Anschauungen haben, entstehen jene häufigen Anstöße. Vielleicht könnte Jemand meinen, jene Stelle Matth. 26, 39 ff., wo so deutlich ein eigener Wille Jesu dem Willen des Vaters entgegengesetzt werde, widerlege doch unsere Darstellung. Aber einem Solchen müßten wir antworten, daß wenn er aus diesem Worte auf einen constanten und ursprünglich selbsteigenen Willen der Art bei Jesu schließen wolle, er damit nicht nur die von uns betonten entgegengesetzten Zeugnisse wider sich habe, sondern auch wenig tiefe Begriffe von dem, was wahre persönliche Heiligkeit ist und was der Zweck der Welterlösung erforderte (vergl. 1. Joh. 2, 1. 3, 5. 1 Petri 2, 21. II Cor. 5, 21.)

als aus einer Natur sich entfaltend, welche als menschliche „auch die Naturtriebe der menschlichen Seele nach Selbstständigkeit, nach Ehre an sich hat“ (S. 212.). Folgerichtig also auch die nach Genuß und Besitz. Aber abgesehen von der dogmatischen Frage, ob der Begriff des *ἁγίος τοῦ θεοῦ* als *μὴ γυνὸς ἀμαρτίαν* und *ἡλασμός περὶ τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ κόσμου* dies erlaubt, ist es biblisch, sowohl rücksichtlich der apostolischen Christologie (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀν.* Röm. 8, 2. vergl. *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* Phil. 2, 7.) als auch und zunächst bezüglich des Christusbildes der Evangelien? Ist nicht der Verfasser des „Ecce homo“ demselben getreuer, wenn er sagt, daß Christus, „falls er sich selbst richtig beurtheilt (Matth. 11, 29.) und seine Biographen ihn treu geschildert haben, von Natur aus mit seiner niederen Stellung zufrieden und ohne den ruhelosen Wunsch nach Auszeichnung und höherer Stellung gewesen sei, der großen Männern meist eigen ist.“ (S. 189.) Doch wir brechen ab, denn eine Differenz der Anschauung, wie diese, welche bis in die Grundbegriffe von Heiligkeit, Versöhnung, Kenosis, zuletzt in die vom Wesen Gottes und des *λόγος θεός* insonderheit zurückgeht, läßt sich in ein paar Worten nicht zum Austrage bringen.

Unsererseits aber kann dies momentane Auseinandertreten des Göttlichen und des Eigenen im Augenblick intensivster Gemüthserschütterung hier so wenig als Joh. 12, 27 für eine Instanz gegen die gewonnenen Resultate dieser Untersuchung angesehen werden, weil wir, um so zu urtheilen, erst diejenigen der früheren, besonders der zweiten, umstoßen müßten und eben damit wieder den lebensvollen biblischen Gesamtbegriff vom Gottmenschen aufgeben würden. Darin gerade besteht ja dessen Tiefe und Herrlichkeit, daß er die unwandelbare Heiligkeit des ethischen Personwillens so sicher und so lebendig zu vermitteln weiß mit der reichsten Fülle des menschlichen, sinnlich und zeitlich bedingten Seelenlebens. Und zu dessen ächt menschlichem Charakter gehört denn auch dies, daß jene bewusste persönliche Selbstbestimmung im gewöhnlichen Verlauf des inneren Lebens Jesu, wie die weit überwiegende Mehrzahl der dahin einschlagenden Selbstzeugnisse uns sagt, sich als die des menschlich ausgereiften Mannes, des freien Knechtes Gottes vollzog. Nur seltener, veranlaßt durch äußeren oder inneren Kampf, oder durch besondere Erhebung des Geistes in die Welt des Ewigen, tritt der vorzeitiglich göttliche Grund dieses Willens, die ursprüngliche Selbstbestimmung des *λόγος υἱός* als solchen unmittelbar hervor. So in Jesu Wort, und so auch ohne Zweifel in seinem inneren Leben selbst. Auch hier gilt das oben Gesagte: extensiv ist die menschliche Seite die überwiegende, wie im Selbstbewußtsein so in der Selbstbestimmung, aber die Momente beider nach ihrer höchsten Intension vollziehen sich im Licht und in der Kraft des immanenten göttlichen Grundes.

V. Jesu gottmenschliche Erkenntnisthätigkeit.

Diese ist nach den evangelischen Berichten übereinstimmend für das gesammte Gebiet der sinnlich äußerlichen und natürlichen Dinge in der Regel durchaus eine gewöhnlich menschliche, sinnlich geistige. Er sahe den Kranken zu Bethesda (*Ἰδών*, Joh. 5, 6.); derselbe zog ohne Zweifel durch sein Aussehn Jesu Aufmerksamkeit auf sich und nun fragt er nach seinen näheren Umständen (*γινώσκεις*). Er sahe von fern den Feigenbaum bei Jerusalem in seiner Blätterfülle, schloß daraus (*εἰ ἄρα*-Mark. 11, 13.) auf das Vorhandensein von Früchten, irrte sich aber darin. Den Vater des mondsüchtigen Knaben fragte er nach seinem bisherigen Ergehen, ebenso die Bethanier nach dem Orte der Weissagung des Lazarus, und so öfter.

Weil Jesus aber, wie alle großen Männer, ganz in seinem Berufe, der Idee seines Lebens, lebte, so entsprang solchen sinnlichen

Wahrnehmungen und empfangenen Notizen mit all' der Frische jener psychologischen Lebendigkeit, auf welche wir früher schon hingewiesen wurden, sehr leicht und rasch ein weiteres Denken und Erkennen reflexionsmäßiger Art, welches jene Objecte in Bezug zu seinem Verufe, zu den Dingen des Gottesreiches setzte. So war es bei jenem Feigenbaume, als Jesus seinen Irrthum gewahrte. Es war am Morgen des Tages nach dem feierlichen Einzuge in die Stadt. Er füllt wie er war von der hohen Bedeutung dieses seines letzten Zeugnisses an Stadt und Volk, und so an sein Tagewerk gehend, tritt der scheinbar lebensvolle, in Wahrheit aber todte, weil fruchtlose Baum ihm sofort vor das Geistesauge als ein sprechendes Bild des Volkes, an welchem die alttestamentliche Erziehung wohl so manche legale Vorzüge vor der Heidenwelt zuwege gebracht hatte, das aber ihm gegenüber sich dennoch als im wahren Sinne unfruchtbar, todt, erwiesen hatte. In diesem Sinne spricht er das für den Baum selbst bedeutungslose, für den geistesverständigen Zuhörer aber tief bedeutungsvolle Urtheil aus. Gleichartig war auch Jesu lebensvolle, im tiefsten Sinne poetisch-prophetische Naturbetrachtung überhaupt. Die Sperlinge und Raben, die Lilien und der Same auf dem Felde, das Senfkorn und der Sauerteig, der bequeme Nachbar und die trägen Arbeitsleute am Markte, der leichtsinnige und der eigengerechte Sohn ein und desselben Vaters, der gute Hirt und der Lohnknecht, die sorgsame Hausfrau und die Brautjungfrauen, der gewissenlose Hausverwalter und der gottlose Richter — kurz Alles was das Leben der Natur und der Menschenwelt, wie sie vor Augen liegen, ihm nahe legt, gestaltet sich ihm zum vielsagenden Bilde der geistlichen Verhältnisse des Gottesreiches. Es leuchtet ein, wie echt menschlich hier eine exakte Wahrnehmung und scharfe Beobachtung, eine rasch und lebendig combinirende Einbildungskraft sich mit dem eindringendsten, geistvoll treffenden Nachdenken verbinden. Tritt schon hier — im Blick auf den jeweiligen Gebrauch solcher Beziehungen im Lehrvortrage — ein treues Gedächtniß und eine lebensvolle Erinnerungskraft hervor, so gilt dies in besonderer Weise von der ähnlichen, ebenso häufigen Beziehung auf alttestamentliche, besonders prophetische Analogieen und Lehrworte, welche wir in Jesu Reden, namentlich bei den Gleichnissen finden. Moses Gesetze, Davids Handeln, des Jesajas und Ezechiel, Sacharja und Daniel Gleichnisse und Bilder, Weissagungen oder Lehrworte stehen ihm ebenso zu Gebote für seinen Lehrvortrag, wie die

Dinge des gewöhnlichen Lebens. Er war an dem Gottesworte alten Testaments geistig erwachsen, dafür zeugt auf lebendige Weise das Auftreten des zwölfjährigen Jünglings bei dem ersten Tempelbesuche. Auch hierin war er, obwohl nicht ein Jünger der vorbildenden Gelehrtenschule jener Zeit, ja gewissermaßen eben darum, weil dieser Einfluß ihn nicht berührte, der rechte, der ideale Israelit. Sein Lehrmeister war der Geist von Oben gewesen, welcher seine Entwicklung als Kind und Knabe, wie als Jüngling und Mann trug und leitete (Luk. 2, 40. 52. 4, 1.). Aber er that dies nicht in einer alle geschichtlichen Zusammenhänge zerreißen, abrupt übernatürlichen Weise. Nicht so, daß Jesus durch höhere Erleuchtung des Geistes, oder durch sein göttliches Erkennen als Logos über Verhältnisse der Natur und Geschichte zu exakterer Einsicht wäre gebracht worden, als seine Zeitgenossen sie besaßen. Nirgends hören wir ihn z. B. die auf der sinnlichen Anschauung ruhende gangbare Vorstellung vom Verhältniß zwischen der Sonne und der Erde im Sinne des kopernikanischen Systems berichtigen. Er reflektirt nicht über die mosaische Abfassung des Pentateuchs, die davidische des 110. Psalms, sondern nimmt sie so an, wie sie in dem traditionellen israelitischen Bewußtsein seiner Zeit gegeben war. Wir werden später zeigen, daß wir nicht Grund und Recht haben, im Sinne der älteren Theologie eben hieraus vielmehr zu folgern, daß er damit diese Anschauungen als objektive Wahrheit göttlich bekräftige. Nur das Kennzeichen jener abergläubigen apokryphischen Pseudoevangelien sollte man es bleiben lassen, ein göttlich absolutes Erkennen in Bezug auf alle möglichen Wahrheiten auf unorganische Weise in das menschlich psychologische Erkenntnisleben Jesu hineinzuschieben. Die echten Evangelien bieten uns davon nichts, weder einen Anspruch der Art von Seiten Jesu selbst, noch eine solche dogmatische These im Munde der Berichtstatter. Wir haben demnach in dem bisher Aufgeführten den Ausdruck der echten und lebensvollen Menschlichkeit der Erkenntnisthätigkeit Jesu zu konstatiren.

Auch das geht über diesen Kreis, nur den Begriff des Menschlichen in seiner höheren Intension gefaßt, noch nicht hinaus, daß ihm auf der andern Seite kraft jenes eminenten Besitzes des heiligen Geistes allerdings vielfach ein höheres Wissen zu Gebote stand, als den gewöhnlichen Menschen. Es kennzeichnet ihn als den geisterfüllten Propheten, den *πνευματικός κ. ἔξ.* im Sinne von 1. Cor. 2, 15. und 14, 24 u., daß er, wie sich Johannes einmal ausdrückt, „wußte,

was in der menschen Herzen war“, und darum in dieser Beziehung nicht abhängig war von den Berichten Dritter (2, 24. 25.). Aber es ist dies nicht ein stetiges und allumfassendes Wissen im Sinne göttlicher Allwissenheit, sondern ein im einzelnen Falle lebendig psychologisch, beziehungsweise physiognomisch vermitteltes höheres Erkennen bestimmter Objekte im Lichte des Geistes, und zwar solcher Objekte, die entweder selbst unmittelbar ethischen Inhalts sind, wie der Herzenszustand solcher Menschen, mit denen er eben in Berührung tritt, oder doch in Bezug auf den ethischen Zweck seines gesammten Lebens und Wirkens, das Reich Gottes und dessen Aufrichtung eine bestimmte Bedeutung haben. Von solchen Geisteserkenntnissen geben uns alle vier Evangelien zahlreiche Beispiele. Als Johannes und Philippus ihm nachfolgen (Joh. 1.), erkennt er „στραφείς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς“ sofort, indem die sinnliche Wahrnehmung seinen Geistesblick sollicitirt, die suchende Empfänglichkeit der beiden Jünglinge, und dies entlockt ihm das einwilligende „Kommt und sehet.“ Gleich darauf durchschaut er, auf ähnliche Weise veranlaßt, noch umfassender nicht nur den gegenwärtigen Herzenszustand eines Simon und Nathanael, sondern im unmittelbaren Zusammenhange damit auch deren Lebensumstände und Entwicklung, bei dem ersten vorwärts, bei dem anderen rückwärts schauend, und hier in lebensvollster Erfassung eines einzelnen für das innere Leben des Nathanael bedeutungsvollen Moments „unter dem Feigenbaume.“ Ganz ähnlich später bei der Samariterin am Brunnen, c. 4, 18. in Bezug auf ihre „fünf Männer“. Wie durchschlagend gerade dies wirkte, ganz im Sinne der vorher angeführten Stelle aus 1. Cor. 14., zeigt sich bei Nathanael ebenso, wie bei diesem Weibe und ihren Vandsleuten. Den entgegengesetzten, verhärtenden Erfolg hatte die gleiche *διάκρισις πνευμάτων* in Joh. 6. bei den Murrenden unter seinen Anhängern und dem einen *διάβολος* unter den Zwölfen. Aehnlich bei den Pharisäern Mark. 2, 8: ἐνθ' ἕως δὲ ὁ Ἰ. ἐπιγνούς τῷ πνεύματι αὐτοῦ, ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς. Er las es in ihren Mienen und durchschaute von da aus ihres Herzens Gedanken, wie er vorher aus Anlaß der sinnenfälligen Angelegenheit des Paralytikers und seiner Träger ihre Glaubensempfänglichkeit erkannt hatte (*ιδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν* l. c.) In solcher Weise werden wir auch sein Verhalten zu der Wittve zu Nain, zu der Ehebrecherin Joh. 8. uns zu erklären haben. Sagten ihm in einem anderen Falle Andere „ὅτι ἄξιός ἐστιν“ (Luk. 7, 4. der Centurio), so erkannte er es hier τῷ

πνεύματι αὐτοῦ. Bei einem Zachäus tritt das sollicitirende Moment der sinnlichen Wahrnehmung ebenso deutlich im Berichte hervor, wie bei jener allein hinter der Bahre daher schreitenden Wittve, während wir uns dasselbe bei der Ehebrecherin selbst ergänzen müssen. Von der Krankheit seines Freundes Lazarus hört er erst durch den von den Schwestern abgesendeten Boten, aber so wie dies geschehen ist, und sein Geistesblick sich nach Bethanien richtet, bleibt ihm auch sofort nicht verborgen, daß der Tod inzwischen bereits erfolgt ist, wie wir nicht nur aus B. 14, sondern auch und noch bestimmter aus B. 39 (τεταρταῖος) schließen müssen.

Anderere Fälle finden wir aber auch, wo ein Fernblick der Art statt findet ohne sollicitirende sinnliche Wahrnehmung, wie bei dem Stater Matth. 17, 24 u., dem Esel in Bethphage c. 21, 2., der Bestellung des letzten Mahles Luk. 22, 10 und a. m. Hier ist es nur die freie Intension seines Geistesblickes auf einen im gegenwärtigen Zusammenhang der Umstände für ihn wichtigen örtlichen und zeitlichen Punkt vermittelt eines Willensaktes. Hier tritt der Charakter des prophetischen „Wissenswunders“ am reinsten heraus. Wir werden aber nicht irren, wenn wir wie bei den Thatwundern, so auch hier diesen Willensakt uns nicht anders denken, als in der Gestalt eines inneren betenden Aufblickes zum Vater. Sagt er von allen seinen Worten und Werken insgesammt, daß sie nicht sein — außergöttliches — Eigenthum seien, sondern vom Vater her, denn weil Alles was sein, des Vaters ist, darum ist auch alles, was des Vaters, sein, so kann dies am wenigsten bei solchen über das Natürliche hinausgehenden Akten seines Geistes anders gewesen sein. Sein einzigartiges Sohnesverhältniß zum Vater und sein lebendiges Bewußtsein von demselben leidet es gar nicht anders (Vgl. Joh. 5, 19. 20.). Nur dürfen wir nicht meinen, es habe jedesmal zu einem solchen Akte freien, inneren Empfangens von Oben einer ausgesprochenen Reflexion des Selbstbewußtseins Jesu auf seine vorzeitlich ewige Sohnschaft bedurft. Wenn diese auch objektiv den tiefsten Grund jenes freien und innigen Gemeinschaftslebens zwischen ihm und dem Vater bildete, so ist ein gleiches Verhältniß ja doch bereits gegeben mit dem Begriffe des sündlosen, zur heiligen Persönlichkeit in Gott ausgereiften Menschen. Was von höherer, übersinnlicher Geisteserkenntniß — und entsprechend auch Geistesmacht über die Natur, bei den Thatwundern — an den Propheten und Aposteln mehr sporadisch, mehr als ausnahmsweise Empfangenes,

aber doch so lebendig erscheint, was in krankhafter Gestalt ja auch an der natürlichen Menschheit in überreizten Zuständen, hie und da als individuelle physisch psychische Begabung erscheint, das müssen wir uns ohne Zweifel als Eigenthum des normal in Gott entwickelten Menschen, als Thaterweis seiner herrlichen und heiligen Gottesbildlichkeit denken, und dann in vollkommen freier, lebensvoll gesunder Gestalt. So nun finden wir es bei Jesu, der Krone der Menschheit, dem menschlichen Träger des Gottesbildes im vollendetsten Sinne. Seine ewige Gottessohnschaft concurrirt dabei dem objektiven Sachverhalte nach nur mittelbar und so ohne Zweifel auch und noch mehr in seinem momentanen subjektiven Bewußtsein. Sonst würde, da ein übersinnliches Erkennen der Art, noch mehr aber ein übernatürliches Wirken in seiner Berufsthätigkeit sehr häufig, zeitenweise fast habituell ist, der Begriff des „Menschensohnes,“ der Kenosis, uns unter den Händen verschwinden. Wir haben aber dessen breite Basis in der gesammten evangelischen Darstellung des vorwiegenden, gewöhnlichen modus essendi bei Jesus aus unseren früheren Untersuchungen deutlich erkannt.

Nur von diesem Standpunkte aus werden wir auch auf wirklich lebensvolle, psychologisch und geschichtlich bestimmte Weise die prophetischen Vorausblicke verstehen können, welche Jesus in Bezug auf seinen eigenen Ausgang, seinen Tod und seine Verklärung, schon von frühe an und nach und nach immer bestimmter und häufiger thut (Joh. 2, 19. 3, 14. 6, 51. Matth. 16, 21. 17, 28. Mark. 10, 38. u. s. f.). Ebenso die damit nahe zusammenhängenden Weissagungen von des Judas Verrath, des Petrus Verleugnung, der Jünger Flucht. Wir sprachen es bereits aus, wie es nicht nur Zeugniß der evangelischen Berichte ist, sondern auch im Wesen der Sache nothwendig begründet liegt, daß Jesus mit dem Eintritt in seine Berufswirksamkeit im Wesentlichen zu klarer Erkenntniß seines eigenen Wesens, Berufes und Schicksals gelangt war. Die psychologische Basis dieser Erkenntniß in seinem ausgereiften Gottes- und Selbstbewußtsein, seiner tiefen Erkenntniß der Geisteszeugnisse der heiligen Schrift und der Beschaffenheit der Menschen wiesen wir ebenfalls nach. Auf denselben Grundlagen erbaute sich ihm nun im weiteren Verlauf seiner Berufswirksamkeit immer klarer und fester die Erkenntniß von dem nach Gottes und der Menschen Willen nothwendig bevorstehenden Ende seines Lebens auch im Einzelnen (vgl. das *δεῖ* im Joh. 3, 14. und das *οὐκ ἐνδέχεται* in Luk. 13, 33.). Aber schon hier, wo

des Vaters und der Widersacher inhaltlich entgegengesetzter Wille formell in dem gleichen Punkte zusammentrafen, tritt nun für Jesus, wenn er einmal mit bestimmter Intention seinen Geistesblick auf diesen Punkt richtet, das Einzelne, auch das relativ Zufällige (Mark. 10, 34 ἐμπύσσω αὐτῷ.), in ein so helles Licht, wie wir es sonst bei Propheten und Aposteln nicht leicht finden. Man vergleiche, was in Act. 20. 21 gesagt wird von des Paulus Erkenntniß auf seiner letzten Reise nach Jerusalem über sein dort bevorstehendes Schicksal, sowie von den prophetischen Aeußerungen Anderer gegen ihn in derselben Zeit; ferner des Apostels Aussagen über den Ausgang seiner ersten römischen Gefangenschaft im Briefe an die Philipper (Act. 20, 22. 23. B. 25 ff. II Tim. 4, 20. Act. 21, 4. 11 ff. Phil. 1, 25. 26; 2, 24; 17.). Im Unterschiede von der dort herrschenden Relativität des Vorauswissens ist hier bei Jesus ein absolutes, unmittelbar schauendes Vorauswissen unverkennbar, als die reife Frucht oder Blütenkrone jenes menschlich psychologischen Geistesdenkens und Glaubensahnens auf Grunde der Erfahrung und der heiligen Schrift (Matth. 17, 12. Luk. 24. 26. 44 ff.), aber auch schon seines einzigartigen Bewußtseins mit Gott Eines zu sein (Joh. 8, 42 ff. Die kurz zuvor, B. 40. gebrauchte Selbstbezeichnung: ἄνθρωπος ὁς εἰ. hat in diesem Zusammenhang etwas Concessorisches, ist eine Meiosis rücksichtlich seines persönlichen Wesens, welche den principiellen Wahrheitshaß der Gegner desto kräftiger ins Licht setzen soll). Und dies innerste Bewußtsein ist es nun auch, wodurch ihm auf unmittelbar lebendige Weise gewiß ist, daß sein Letztes nicht das Erliegen im Tode, sondern der Sieg in der Verklärung sei. Ist auch dafür das allgemeine Schrift- und Glaubensbewußtsein ein menschlich grundlegendes Moment, so überwiegt hier doch die unmittelbare Selbstbezeugung seiner gottheitlichen Wesenstiefe. Der Blick auf diesen letzten, ewigen Ausgang führt mit Nothwendigkeit Jesu Selbstbewußtsein auf den uranfänglichen Stand der Herrlichkeit zurück und, diese beiden Endpunkte verbindend, tritt dann mit derselben Nothwendigkeit auch die währende Grundbestimmtheit seines Wesens als des λόγος ἐν σαρκί, der unvertilgliche gottheitliche Lebensbesitz ins Licht (Vgl. Joh. 10, 17. 18. 17, 5. 24. 16, 28. 3, 13. 11, 25. 5, 26.). So betrachtet erscheinen diese ihn selbst betreffenden Zukunftszeugnisse als der volle, innerlich nothwendige und doch durchaus freie und lebensvolle Ausdruck der Fülle seines Wesens in dessen menschlicher und göttlicher Bestimmtheit.

In gleicher Weise werden wir auch seine übrigen Weissagungen in reichsökonomischer Hinsicht anzufassen haben, wie wir sie besonders in den letzten Reden bei Matthäus finden. Manche haben die Parallele zu Matth. 24. in Lukas 21. für ursprünglicher gehalten, weil die beiden Objekte der Weissagung, das Endegericht über das alte und dasjenige über das neue Bundesvolk, im dritten Evangelium deutlicher auseinander gehalten sind. Wir meinen im Gegentheil hierin die Spur einer modificirenden Berichterstattung von Seiten des hellenisirenden Lukas sehn und die, ohnehin reichere, Form der Rede bei Matthäus für die ursprünglichere halten zu müssen. Jesus redet bei diesem Evangelisten durchgehend so, vgl. Kap. 10, 23; 16, 27. 28; 26, 64. Gerade diese, nicht begrifflich und chronologisch sondernde, sondern das Wesen, die Idee des Gegenstandes einheitlich schauende und so auch darstellende Weise ist die der Prophetie im Alten Testamente. Wir würden der geschichtlichen und psychologischen Bestimmtheit der Weissagungen Jesu etwas nehmen ihren lebendig menschlichen Einschlag beseitigen, wenn wir sie von dieser Analogie losreißen wollten. Er selbst verbietet uns dies durch jenes große Wort erhabener Einfalt, Mark. 13, 31, wo er ausdrücklich bekennt, jetzt, als noch nicht verkürter Menschensohn, Zeit und Stunde, d. h. die genauen Zeitverhältnisse seiner Parusie nicht zu wissen. Was er weiß, das ist die wesentliche Bestimmtheit, die für jeden Hörer des Evangeliums von nun an entscheidende Bedeutung und das zweifellos gewisse Kommen dieses großen Ereignisses, und dies weiß er kraft einer prophetischen Geistesintuition, welche sich auf Grunde jener bereits namhaft gemachten menschlichen Denkresultate und Schrifterkenntnisse vollzieht. Dies ist eine That seiner gesamten in Gott gewurzelten und lebenden gottmenschlichen Persönlichkeit und darum ist ihm das Geschaute so göttlich felsenfeste Gewißheit (Matth. 24, 35.). Und weil er weiß, daß praktisch genommen, d. h. für die wesentlich ethische Tendenz seines Zeugnisses wirklich das Wesen dieser Entscheidungsepoche an jedes Zeitgeschlecht, (*γενεά*) ganz insonderheit aber vermittelt der Zerstörung Jerusalems als einzigartigen Typus jener Katastrophe an das damals lebende herantreten wird, kann er so zuversichtlich grade dieser Generation das Erleben des Gewissagten zusprechen (V. 34.).

In dem allen steht Jesu reichsökonomische Weissagung in Analogie mit der sonstigen geisterfüllter Menschen, der Propheten und Apostel. Sie unterscheidet sich aber als die gottmenschliche von der

selben schon dadurch, daß er nun unmittelbar neben jenen positiven Zeugnissen mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit sein Nichtwissen des speciell Chronologischen ausspricht. Wenn für alle menschliche Erkenntniß dies klare Wissen um das Nichtwissen des Einen die Voraussetzung und das Siegel des ebenso klaren und gewissen Wissens des Anderen ist, so bewährt sich gerade in diesem negativen Zeugnisse Jesu am lebendigsten jener Charakter seiner Geisteserkenntniß als vollbewußter freier That der ihrer selbst und all' ihres Thuns mächtigen Persönlichkeit. Mit dieser sicheren Vollen- dung nach der intellektuellen Seite hin aber geht bei ihm die nach der ethischen Hand in Hand. Nicht nur daß er in heiliger Demuth dies relative Nichtwissen auch seinen Schülern laut bekennet, sondern er macht auch nicht die mindeste Anstalt in solcher Weise, wie Petrus es von den alttestamentlichen Propheten sagt (I Petr. 1, 11.) diese Lücke der Erkenntniß durch weiteres Forschen auszufüllen. In heiliger Selbstbeschränkung will er gar nicht wissen, was der Vater ihm nicht „gezeigt“ hat, denn er weiß, daß dies nicht Willkür oder Ungunst ist, sondern gerade so gut und nothwendig. Wir haben volles Recht hier das Wort Jesu auf das Erkenntnißgebiet anzuwenden, welches er bald nachher in Beziehung auf das Machtgebiet aussprach: Matth. 26, 53. Er wußte Zeit und Stunde nicht, weil der Vater sie ihm nicht zeigte, aber ebenso sehr, weil er sie nicht wissen wollte, und er wollte sie nicht wissen, weil er dies für die Seinen nicht zu wissen brauchte, vielmehr wußte, daß gerade diese Unbestimmtheit in der Bestimmung der Endepoche für sie das praktisch Heilsame und darum Nothwendige war. Wie er für Andere so wenig Schautwunder that (Matth. 12, 38 ff.), als er es sich selbst durch erbetene Wunderhülsen leichter machte, so konnte er auch den Vater nicht um eine Offenbarung bitten, die für die Zwecke der heiligen Liebe nutzlos, ja schädlich gewesen wäre und so nur seiner Neugierde hätte dienen können. Von solcher aber war er mit aller Selbstsucht und Weltsucht durchaus frei. Auch für ihn war, wie er es für die Seinen ordnet, das Leben das Licht, die Liebe des Geistes die Norm der Geisteserkenntniß.

Ein zweites seine Zukunftserkenntniß auszeichnendes Moment aber ist dies, daß er, wenn man so will, als Lohn dieser seiner heiligen Selbstbeschränkung gleichwohl relativ klarer sahe als andere Propheten in der Regel, auch in Betreff der allgemeinen Zeitverhältnisse der in Aussicht stehenden Katastrophe. Wie er früher schon

ein gar deutlich unterscheidendes Bild dessen, was da kommen sollte, entworfen hatte (Luk. 17, 22 ff.) und auch hier in Matth. 24, die einzelnen Gruppen der künftigen Vorgänge bestimmt unterscheidet, so spricht er auch verständlich genug in B. 14. aus, daß er wohl weiß, wie bis zu seiner Parusie in ihrer letzten Vollziehung noch ein längerer Zeitraum vergehen muß, und bezieht sich darauf bei seinen folgenden praktischen Zeugnissen nachdrücklich zurück in dem mehrfach betonten *χρονίζειν* des Richters (Matth. 24, 49. 25, 5. 19.). Wir sehen also auch hier in der Beschaffenheit seiner Weissagung das Menschliche lebendig gegeben und zugleich durch das göttliche Einessein mit dem Vater auf eine höhere Stufe erhoben, als es sonst bei analogen Erscheinungen sich zeigt. Auch hier der volle gott-menschliche Stempel.

Hier ist der Punkt, wo wir die Frage zu beantworten im Stande sein werden, welche sich Jedem unabweislich aufdrängt, der neben der göttlichen auch die menschliche Seite wie im Wesen, so im Erkennen Jesu betont oder betonen hört, die Frage nach seiner Irrthumsfähigkeit. Vom Begriff des Menschlichen, weil es zeit-räumlich und sinnlich bedingt ist in all' seinem Geistesleben, ist der Begriff des Irrthums untrennbar. Wir wissen, daß in diesem Sinne auch Jesus geirrt hat. Nach dieser Seite hin hat die Erzählung Mark. 11, 12 ff. eine gleich hohe, unschätzbare Bedeutung wie jenes Wort c. 13, 31. Wir dürfen auch die Anfangs angeführten Fragen Jesu in Betreff äußerer Dinge nicht übersehen. Wer fragt, der vermuthet auch, und wer vermuthet, irrt bisweilen in seiner Vor-aussetzung oder seiner Schlußfolgerung.

Aber der entscheidende Punkt liegt nicht in diesem äußeren und niederen Gebiete, sondern im Bereiche der Dinge, welche mit Jesu Veruf sich berühren. Ueber solche hört und fragt der Jüngling die damaligen Autoritäten (Luk. 2.), der Mann thut dies nirgends. Vielmehr bekennt Jesus hier mit allem Nachdruck und wiederholt, nur Einen Lehrmeister zu haben, seinen Vater, und kraft eigener unmittelbarer Intuition der himmlischen Dinge und Wahrheiten zu zeugen (Matth. 11, 27. Joh. 3, 11 — 13. 17, 8. u. f. w.). Darum gibt er, was er als Heilswahrheit zum Leben berufsmäßig der Welt bezeugt, ohne weiteres und mit vollster Zuversicht als göttliche, als absolute Wahrheit. Nirgends finden wir eine Spur des Gedankens, daß er hier irren, oder von einem Anderen übertroffen werden könnte. Jene edle Demuth in dieser Richtung, welche der Täufer Jesu gegen-

über beweist, (Joh. 3, 31 ff.) hat Jesus selbst nur Gott gegenüber, als Sohn zum Vater, als Gesandter zum Sendenden. Selbst wo er den Heiligen Geist, den Geist des Vaters und der Wahrheit, als Fortsetzer seines noch unvollendeten Werkes bezeugt, sagt er zugleich, derselbe werde es von dem Seinigen, d. h. aus der ihm mit dem Vater gemeinsamen Fülle der absoluten Wahrheit nehmen (Joh. 16, 13 ff.). Nennt er sich selbst doch die Wahrheit schlechthin (14, 6.). Auch bei den Synoptikern, obwohl sie so tiefe principielle Aussagen selten haben, ist die Voraussetzung doch durchaus die gleiche, wenn Jesus sich für die Gegenwart und Zukunft so oft als göttlichen Herzenskündiger und Richter über das Innerste der Menschen hinstellt, und solche Aussagen bekommen erst durch jene Zeugnisse bei Johannes Recht und Grund. Auf diesem ethischen Gebiete seines Berufslebens kennt das Selbstbewußtsein Jesu gar keine Möglichkeit des Irrthums, ja nicht einmal eine Unvollkommenheit der Erkenntniß, ein auch nur relatives Nichtwissen. Jener eine Punkt, wo er sein Nichtwissen bekennt, ist schon nicht mehr diesem Kreise angehörig, sondern chronologischer, also peripherischer Natur, betrifft nicht das Wesen, sondern die Erscheinung der Entscheidungsepoche. Daß er gerade hier sein Nichtwissen aussprach, hatte ohne Zweifel denselben heiligen Grund, wie dies Nichtwissen selbst. Seine Jünger sollten auch durch dies Zeugniß vorbereitet werden auf die ihnen bevorstehende kritische Erfahrung, daß das anderwärts von dem Meister angedeutete *χρονίζεν* seiner Parusie wirklich so ernstlich eintrete, daß sie selbst sie nicht mehr zu erleben hoffen dürften.

Aus diesem einen Falle des Nichtwissens Jesu von etwas Peripherischem, wenngleich mit seinem ethischen Berufszeugnisse sich Berührendem werden wir mit Grunde folgern, daß ein Gleiches auch in anderen Beziehungen gleicher Art gelten werde. Wir erinnerten bereits an die naturwissenschaftlichen und biblisch geschichtlichen, kritischen Fragen. Zwar spricht er in diesen Beziehungen nirgends sein Nichtwissen aus. Aber dessen bedurfte es hier auch nicht. Denn seine Jünger und Zuhörer, für welche er zunächst redete, hatten in diesen Dingen keine solchen Krisen jemals durchzumachen, wie in jenem für ihre Glaubenszuversicht so hochwichtigen Punkte. Für viele Jahrhunderte hinaus waren dies Fragen, bei welchen kein Mensch daran dachte, sie in den Bereich der religiösen Grundfragen zu ziehen. Gegenwärtig freilich ist dies der Fall, aber wie wir im Allgemeinen keiner Wunder mehr bedürfen zur Beglaubigung des Evangeliums

— denn wenn das geschichtliche Wunder seines bald zweitausendjährigen Siegesganges durch die Menschenwelt nicht Beweises genug ist, dem würden auch einzelne eigentliche Wunder nichts helfen —, so haben wir auch in dem Lichte des empfangenen Geistes und dem daraus geschöpften Schätze christlicher Geistesgnosis Belehrung genug, um keinen Anstoß mehr daran zu nehmen, wenn wir Jesus in solchen Dingen nach der Weise seiner Zeit und ihrer Tradition, wie nach der sinnlichen Anschauung überhaupt reden hören. Was das Verhältniß zur Astronomie betrifft, ist dies selbst Laien meist klar. Dagegen wenden auch Theologen das gleiche Gesetz noch nicht mit Zuvorsicht auf das Verhältniß zur Geschichte und Kritik des alten Testaments an. Und doch ist es ganz klar, daß hier ebenso, wie dort Jesus seinen damaligen Zuhörern durchaus unverständlich, ja anstößig hätte reden müssen, wenn er übereinstimmend mit dem hätte sprechen sollen, was uns als naturwissenschaftliche und geschichtliche Wahrheit bekannt geworden ist.

Die Frage ist aber hier für unsere christologische Untersuchung letztlich die, ob Jesus selbst über dergleichen peripherische Dinge kraft seines höheren, wir wollen noch nicht einmal sofort sagen, göttlichen, aber doch einzigartigen gottmenschlichen Wissens eine andere Einsicht hatte als seine Zeitgenossenschaft, welche er nur aus pädagogischen Rücksichten nicht aussprach, oder ob er selbst ebenso dachte, wie jene. Das erstere ist künstlich und wird durch Mark. 13, 31. nicht befürwortet. Er würde dann auch den Zeitpunkt seiner Parusie zwar verschwiegen, wohl aber gewußt haben. Das zweite scheint leicht unvereinbar mit dem Begriffe des λόγος ἐν σαρκί, der selbst der Werkmeister bei der Gründung der Welt und der Erzieher des Volkes Israel zum Gottesvolke, also der Werkmeister auch bei der Begründung des alttestamentlichen Kanons gewesen war. Aber mit Unrecht, wenn nur der Begriff der Kenosis richtig gefaßt und consequent durchgeführt wird. Wir wissen, daß sie keine Verwandlung im schlechten Sinne ist, welche die Identität der Persönlichkeit und ihrer wesentlichen Grundbestimmtheit aufhebt. Darum war uns dasjenige, was die Evangelien über den gottheitlichen Wesensgrund und die sichere Erinnerung dieses Gottmenschen an seine vorzeitliche Wesensbestimmtheit sagen, Sache innerer Nothwendigkeit. Aber wie der Begriff der Kenosis im Sinne von Phil. 2, 6 ff. aufgehoben werden würde, wollte man dem fleischgewordenen Logos noch göttliche Allmacht oder absolute Macht zuschreiben, so ist es auch in Bezug auf das Wissen. Er hat mit Nothwendigkeit auch der ganzen Fülle und Tiefe gottheitlichen

Wissens und Erkennens aller Dinge sich frei ent schlagen, sie, wenn man so sagen will, vergessen, vergessen müssen und vergessen wollen, als er statt der *μορφή Θεοῦ* das *σχήμα ἀνθρώπου* annahm. Wie Vieles hat der wohlgeschulte Jünger der Scholastik, der den Gabriel Viel fast auswendig wußte, vergessen müssen und vergessen wollen, als er Luther der Reformator und Zeuge Gottes an die Welt von Christo und dem ewigen Leben werden sollte und wollte! Das gilt als niederes Analogon auch hier. Freilich hätte er nun — nach der oben geltend gemachten Parallele des Wissens mit der Macht — vom Vater sich Auskunft über alle solche Fragen erbitten können. Aber ethisch betrachtet, konnte er dies wiederum nicht, und darum unterließ er es mit Freiheit.¹⁾ Sein Beruf ging ausschließlich auf das ethische Centralgebiet, die Versöhnung und Erlösung der Welt. Alles, auch das sonst edelste und schönste Menschliche, sofern es ihm nicht Mittel zur Förderung dieses einen großen Zweckes, Mittel der Verklärung des Vaters als des *Θεοῦ ἀγάπη*, werden konnte, ließ er in der großartigen Einsicht energischer Selbstbeschränkung gänzlich an seinem Orte stehen. Das ist schon bei dem menschlichen Genie aller Art jene charaktervolle Einseitigkeit, ohne welche auf keinem Gebiete das wirklich Große geleistet werden kann. Das ist die Concentration auf das Ethische, ohne welche auch das menschliche „religiöse Genie“, der menschliche Religionsstifter oder Kirchengründer nicht werden könnte, was er sein soll und will. Hier erscheint sie in voller Größe bei dem gottmenschlichen Gründer der absoluten Religion, der Weltreligion, inmitten einer gefallenen Menschheit. Wer Jesus sich anders denkt, als in dieser heiligen Einsicht und erhabenen freien Unwissenheit ächter Kenosis, der hat nicht nur die evangelischen Zeugnisse nicht für sich — denn wo wäre in ihnen eine Spur von verborgener, polyhistorischer Gelehrsamkeit des Laien von Nazaret? — sondern er erniedrigt den fleischgewordenen Logos gerade da, wo er in guter Meinung,

¹⁾ Nämlich principiell; nicht so, daß er im einzelnen Falle historische und kritische Fragen gehabt, ihre Lösung gewünscht, aber sich ausdrücklich versagt habe. Wir werden vielmehr anzunehmen haben, daß er, einmal ganz Sohn seines Volkes und seiner Zeit in äußerer Beziehung, und als Mann des Volkes, nicht der Schule aufgewachsen, überhaupt auf solche Gegenstände des formellen Wissens gar nicht reflektirte. Natur, Geschichte, Schrift waren ihm nur Gottesbücher für die Erkenntniß und Begründung der religiösen Wahrheit. In dieser Beziehung fanden sie an ihm ihren vollen Kenner und eminenten Ausleger, das Uebrige ließ er, obwohl er als Mann des Geistes *κ. ἐξοχήν* wissen mußte, daß da Vieles gefragt und geforscht werden könne, principiell außer Beachtung.

aber mit übelangebrachter Mühe vor dem Tribunal der Gebildeten und Gelehrten seine Ehre retten will. Uebrigens würden die meisten unter diesen auch an dieser Art himmlischen Logoswissens in Jesu wenig Gefallen finden und mit gutem Grunde. Eher dürfte mancher bildungsfehlige Menschenfreund es bedenklich finden, daß Jesus sich so wenig für die großen Fragen der Natur und Geschichte, der Wissenschaft und Cultur interessirt gezeigt haben sollte, denn hierin könne er dann jedenfalls unser Vorbild nicht sein, darauf aber mache doch er selbst und die Kirche Anspruch. Aber wenn dies in so unmittelbarem Sinne gelten sollte, wie die Verehrer des idealen Menschen in Jesus oft meinen, dann wäre in der That noch sehr vieles Andere von ihm zu fordern. Das Bedauern vieler Solcher wäre sehr begründet, daß dieser Edelste unter den Menschen nicht in Bezug auf ideale Frauenliebe, Ehe und Häuslichkeit unser Vorbild geworden sei, oder rücksichtlich thätiger Bürgertugend und großartigen Unternehmungsgeistes. Wir haben uns mit der Widerlegung solcher Gedanken nicht aufzuhalten. Jesus selbst hat sie deutlich genug abgewiesen (Joh. 2, 4. Matth. 12, 48 ff.; Luk. 12, 14. Joh. 18, 35.) gerade auch in Bezug auf die menschliche Wissenschaft als solche: Matth. 11, 25. Luk. 12, 56. Matth. 13, 45. 46. Er ist nach seinem einzigartigen Verufe groß in dem Größesten, der heilig selbstverleugnenden Liebe, und darin unser Aller Vorbild zu sein, ist ihm genug. Folgen ihm die Weisen und Gebildeten darin vor Allem nach, so kommt Wissenschaft und Cultur erfahrungsgemäß nicht zu Schaden, sondern erst zu ihrer wahren Gestalt und vollen Blüthe (Matth. 10, 39. 6, 33.). Jene Gläubigen aber, welchen es schwer fällt, den biblischen Christus, den *λόγος ἐν σαρκί*, mit seiner freien Unwissenheit, zu fassen, mögen denselben desto angelegentlicher studiren und endlich lernen, daß die Spaltungen in der Christenheit, vor Allem die große Spaltung unserer Tage, die Kluft zwischen weltlicher Cultur und Christenthum nach des Herrn Willen eben dadurch zu überwinden ist und allein dadurch überwunden werden kann, daß jenes Paradoxon begriffen und demgemäß auch für die Christenheit das Ethische von allem Kosmischen, auch den Fragen menschlicher Forschung und Wissenschaft selbst da, wo sie mit dem Gebiete des Ethischen, der Religion, sich äußerlich berühren, mit Klarheit und Zuversicht gesondert werde.

Je mehr dieser Standpunkt gewonnen wird, desto sicherer wird der Glaube neben diesem freien Nichtwissen des Peripherischen bei Jesus seine wirkliche Irrthumslosigkeit im Centralen.

Ethischen, dem Religiösen und Sittlichen fest zu halten im Stande sein. Diese ist eben so sehr das Zeugniß nicht nur der Zuhörer Jesu (Matth. 7, 29. Joh. 7, 46. 6, 68.), sondern auch, was unter unseren gegenwärtigen Gesichtspunkt hauptsächlich fällt, Jesu selbst. Wir wiesen bereits darauf hin und auf die Art, wie er diese Irrthumslosigkeit in seinem Gebiete allerdings begründet aus seinem unmittelbaren Sein — beziehungsweise Gewesensein — im Himmel. Aber es würde sehr wenig psychologisch lebendig sein, wenn diese beiden Kreise, der ethische mit dem absoluten Wissen Jesu in Bezug auf ihn und der kosmische mit dem Nichtwissen, hier so unvermittelt nebeneinander stünden. Dies wäre ein immer noch nicht zur vollen Harmonie wahren Lebens aufgelöster Dualismus. So ist es aber auch nicht. Vielmehr wie Jesu kosmisches Nichtwissen für ihn ein freies war, frei nicht nur rücksichtlich des Moments der Menschwerdung, sondern frei auch während der Dauer dieses Lebenszustandes, also ein durchaus ethisch bedingtes, ebenso ist auch die Irrthumslosigkeit Jesu im ethischen Gebiete eine für ihn als menschengewordenen durchaus ethisch bedingte. Nicht zunächst und am öftesten weiß er sich von allem Irrthume hier frei als der ewige Sohn, sondern vielmehr als der absolut selbstsüchtige Sohn und Knecht Gottes auf Erden (Joh. 5, 30. 7, 18. 8, 45 ff.). Die Selbstsucht ist das Wesen der Sünde, die objektive Unwahrheit, Lüge, darum ist auch sie allein in letzter Instanz die Mutter der subjectiven Unwahrheit, des Irrthums auf ethischem Gebiete. Wer sich wie Jesus von jener absolut frei weiß, der weiß sich frei auch von diesem. So eng ist diese Verbindung, daß in Joh. 7, 18 der Ausdruck *admiria* gewissermaßen beide Begriffe in ein Wort zusammenschließt. Also auch hier finden wir die lebendigste menschlich ethische Vermittelung des göttlichen Grundes in Jesu Wesen und Bewußtsein mit dem zeitlichen Erscheinungsleben in Erkenntniß und Rede. Aber daß wir dies Band auch nicht zerreißen dürfen, sondern daß das menschliche Ethos und ethische Wahrheitszeugniß Jesu allerdings, wie gezeigt, eben die Auswirkung seiner ursprünglichen himmlischen Sohneswesenheit ist, das zeigt uns wiederum eine Stelle wie Joh. 8, 14. sehr deutlich. Darum kann er mit solcher Gewißheit absoluter Irrthumslosigkeit von sich und für sich selbst Zeugniß thun, weil er in seinem gottmenschlichen Selbstbewußtsein die unmittelbare Gewißheit hat von seinem himmlischen Ursprunge und Ziele, seiner absoluten Gemeinschaft mit Gott. Wie all' sein heiliges Thun — das zeigt uns die Stelle Joh. 5, 30. durch ihre Ausdrucksform, vgl. 14, 10. — so auch all' sein

wahrhaftiges Erkennen und Reden wurzelt zuletzt in seinem wahrhaftigen und heiligen Ursein, darin, daß er das vollkommene Abbild des Vaters in metaphysischer und ethischer Hinsicht, der *λόγος ζωῆ καὶ χάρις ἐν σαρκί* ist (Joh. 14, 6. 8, 12. 12, 45. 14, 9.) So schließt unsere Analyse des Selbstbewußtseins Jesu in Beziehung auf das Erkennen mit dem gleichen Resultate, wie die vorhergegangene rücksichtlich des Willens.

Beide zusammengenommen bilden die Grundlage für eine weitere Betrachtung des Wirkens Jesu nach Außen in Wort und That, welche uns nun noch übrig bleibt.

VI. Jesu berufliches Wirken in Wort und That.

Dies gesammte Wirken ist wahre ethisch persönliche That, weil es nur der reine Spiegel, die reife Frucht seines im Verhältniß zum Gottes- und Welt-Bewußtsein vollkommen durchgebildeten Selbstbewußtseins ist. Insofern das letztere zunächst bezeugt, daß er wahrer Mensch, sündloser Mensch, sei, finden wir entsprechend seine Wirksamkeit nach Außen durchaus menschlich, gotteskindlich bestimmt, d. h. in bewußter aber frei ergriffener Abhängigkeit vom Vater vollzogen. Von dem Vater empfängt Jesus bei seiner Taufe die göttliche Weisung, daß es nun die Zeit sei, in diese Berufswirksamkeit zu treten. Dies ist ohne Zweifel der Sinn der Himmelsstimme für Jesus selbst, auf welchen namentlich Markus und Lukas sie beziehen. Demselben Willen des Vaters folgt er von da an in all' seinem Wirken überall und zu jeder Zeit. Da das Verständniß desselben ihm als Menschen an der h. Schrift erwachsen war, so hören wir ihn jetzt öfters, besonders bei den Synoptikern, sich auf die Schrift berufen (Vergl. Luk. 24, 27. 44 ff. Matth. 26, 24. Mark. 9, 12.). Aber das durch sie in Aussicht Gestellte ist ihm nicht bloß einfach zukünftiges Factum, ein *μέλλον* (Matth. 17, 22. Luk. 9, 44.), sondern zugleich Sache einer höheren Nothwendigkeit, eines göttlichen *δεῖ*, ein *ῥοιζόμενον* (Luk. 22, 22; Matth. 26, 54.). Diesen Begriff des *δεῖ*, aber mit ähnlichem Anschluß an das alte Testament mit seinen Typen finden wir auch bei Johannes (3, 14.). Und dieser bestimmende Gotteswille wiederum ist Jesu nicht ein nach Art des Factums seinem Bewußtsein bloß objectiv gegenüberstehender. Wir haben gesehen, daß es seltene Ausnahmefälle sind, wo in den Momenten kampfvollster Erregung das Verhältniß sich so gestaltet. Vielmehr weiß er bei Johannes (3, 14. 16.) und bei den Synoptikern (Matth. 20, 28.) mit voller Klarheit Bescheid

um Ursache und Zweck dieses Gotteswillens. Die Sünde und Gott-entfremdung der Welt auf der einen und der rettende Liebeswille des Vaters auf der anderen Seite bringen es mit sich, daß ein an sich allgemeines Gesetz des ethisch persönlichen Lebens, unter welches er daher auch die Seinen gleichermaßen stellt, zuerst an Einem und zwar ihm selbst zum entscheidenden Vollzug kommen muß und soll: Matth. 10, 39 und Parall. bes. Joh. 12, 24 ff. In diese heilige, ebenso in persönlicher als in principieller Gestalt ihm gegenwärtige und gewisse Ordnung oder Nothwendigkeit geht er seinerseits mit voller Freiheit des Gehorsams ein. Wie er kein eigenes, außergöttliches Erkennen und Vermögen kennt, so auch kein solches Wirken, aber wie Wissen und Können gleichwohl sein freiester persönlicher Besitz ist, so weiß er sich durchaus frei auch in diesem schweren Gehorsams gange des Sohnes und Knechtes Gottes (Matth. 26, 53. Joh. 14, 31. 17, 19. 18, 4 ff.). Und er weiß auch hier principiell, daß eben dies es ist, worin allein das Gottgefällige, der wahrhaft ethische Charakter seines Thuns und Leidens liegt (Joh. 10, 11—18.), diese heilig freie Liebe, welche im Gehorsam gegen den Vater und in der Erbar-mung gegen die Menschen, ihn, den guten Hirten, in den Tod treibt für seine Schafe. Aber er bespiegelt sich darin nicht, sondern freut sich vielmehr vor Allem darüber, daß auch unter dem persönlichen Gesichtspunkte diese Heiligkeit seines Thuns ihm so edlen Lohn, Segen bringt, nämlich des Vaters stete Liebesnähe zu Trost und Kraft in so manchem schweren Kampfe, den der tägliche Beruf ihm auferlegt (Joh. 8, 16; 16, 32.), und die Gewißheit künftigen Sieges in der Herrlichkeit, den der Vater ihm geben wird, dessen Eintreten aber ebenfalls zugleich Sache innerer, principiell von ihm erkannter Nothwendigkeit ist.

Das Alles ist Ausdruck einer Auffassung seines Berufes von Seiten Jesu, wie sie an und für sich auch der bloße sündlose Mensch haben würde. Aber hierin geht das Bild nicht auf. Was wir schon früher bemerkten, daß auch bei den Synoptikern wenigstens die von Jesu in Aussicht gestellte künftige und zumal eschatologische Berufsthätigkeit an dem Gottesreiche bestimmt über jenen Begriff hinausweise, brauchen wir hier nicht zu wiederholen. Dagegen müssen wir hervorheben, wie man das Bild, welches das Johannes-Evangelium von Jesu Berufswirken gibt, in der That des schönsten Schmuckes, seiner außerordentlichen psychologischen Lebendigkeit berauben muß, wenn man das, was über den Begriff des sündlosen Menschen hin-

ausgeht, beseitigen will. Gerade da, wo der Knoten immer schärfer geschürzt wird, der Kampf immer heftiger entbrennt, in jenen Streitdialogen Joh. 6. 7. 8. 10. tritt dem aufmerksamen Leser lebendig vor Augen, wie Jesus immer mit dem Niederen, den Widersachern minder Anstößigen, mit seiner ökonomischen, amtlichen Gottessohnschaft beginnt, die ontologische verhüllt (Cap. 6, 26 ff.; 7, 17 ff.; 8, 12. 31 ff.; 10, 1 ff.; 8, 25. 10, 24.). Nur zum Äußersten gedrängt durch den immer gesteigerten Widerspruch, thut er dann Aussagen, welche auf die letztere hinweisen (Cap. 6, 62. 7, 28 *πόθεν εἶμι.* 8, 14. 56 ff.; 10, 30. 37. 38.). Und zwar bildet immer das innerste, in seinem einzigartigen Gottesbewußtsein wurzelnde Selbstbewußtsein des Gottmenschen als *λόγος ἐν σαρκί* den Vermittlungspunkt zwischen beiden Seiten seiner Gottessohnschaft (Cap. 7, 29. *οἶδα.* 8, 14 desgl. 55. desgl. mit besonderem Nachdruck). Das Schlußgebet Cap. 17 hat dies vielsagende *οἶδα* nicht, aber nur darum nicht, weil dieser freie Erguß des Geistes aus dem Sohnesherzen in das des Vaters durchweg der lebensvollste Ausdruck dieses Selbstbewußtseins ist. Weder den Vater noch diese Elf, welche ihn hörten, brauchte er, wie jene Gegner, zu versichern, daß er sich über Wesen, Grund und Ziel seiner Person vollkommen klar sei. Hier handelt er sofort mit königlicher Zuvorsicht aus diesem Bewußtsein, in Zeugniß, Bitte, Forderung. Nur weil das, was Jesus hier am Schlusse als freien Erguß seines Herzens, aber zugleich als Abschiedszeugniß für die Seinen ausspricht, der tiefste Grundinhalt seines Selbstbewußtseins und als solcher das eigentliche Fundament seiner messianischen Berufsarbeit in der Menschheit ist, — nur darum kann er im Blick auf dies sein Werk sich so nachdrucksvoll öffentlich bezeugen als das Licht der Welt, das einig wahre Himmelsbrod, als den Quell des ewigen Lebenswassers, als das Leben und die Auferstehung, als die Wahrheit in Person. Wie die psychologische Lebendigkeit der evangelischen Darstellung durch Beseitigung dieses Moments zerrissen werden würde, so auch das eigentlich weltüberwindende Kraftbewußtsein Jesu für die Ausrichtung seines Berufes untergraben.

Diese innere Basis des Wirkens Jesu haben wir unsererseits darum desto mehr festzuhalten, weil, wenn wir nun näher auf die Erscheinungsgestalt desselben eingehen, der Stempel lebendiger Menschlichkeit und Zeitgeschichtlichkeit uns allenthalben vor Augen tritt.

So zunächst in der Wirksamkeit Jesu durch das Wort. Er redet die Sprache seiner Zeit und seines Volkes, die aramäische, ob

auch die griechische, wissen wir nicht. Er lehrt in der Weise des jüdischen Volkslehrers, in reich durchgeführten Gleichnissen, in kurzen, körnigen Sinnsprüchen, in populär practischem Vortrag oder auch im lebensvoll bewegten Dialog. Bald redet er ruhig lehrhaft, bald in heftigem Angriffs- und Zeugnistone, bald in fester Ordnung, bald im freien Erguß der Gedanken. Form und Wendungen seiner Diction sind sehr beweglich, die Argumente scharf und treffend, die Rede, es sei im inneren oder äußeren Sinne, wahrhaft populär; nie gemein, aber auch ohne alle Brüderie eines verbildeten Geschmacks (Matth. 15, 7. ἀρεσπών); oft von vernichtender dialektischer Schärfe (Luk. 6, 9.), hie und da auch, wiewohl selten, im Tone heiliger, schmerzlicher Ironie (Joh. 7, 28.). Art und Inhalt seiner Rede ist dabei immer pädagogisch bestimmt durch den jedesmaligen Anlaß, je nach der Beschaffenheit und dem Bedürfniß seiner Zuhörer. Dies gilt nicht nur von dem synoptischen, sondern auch von dem johanneischen Christus. So wie dieser in jenen letzten Weihestunden zu den Elfen spricht, redet er nicht zum Volke, und die Art, wie er mit der Samariterin, dem Blindgeborenen, mit Pilatus verkehrt, erinnert, wenn auch die Ausdrucksweise im Einzelnen die johanneische Färbung nicht verleugnet, kenntlich an die Weise ähnlicher Dialoge bei den Synoptikern. Andererseits aber haben wir gesehen, daß Jesus sein höheres Wissen und göttliches Geisteserkennen auch in solchen Reden nicht verleugnet. Mächtig bricht der Ausdruck desselben oftmals durch, und das „Wissenswunder“ in diesem Sinne ist nur ein integrierender Theil in dem Lehrzeugniß Dessen, der allein den Vater kennt und offenbart, (Matth. 11, 25 ff.), nur die Blüthe inmitten einer reichen Blätterfülle, beide aus demselben Wurzelgrunde des gottmenschlichen Wesens und Lebens erwachsen. Wie menschlich besonnen und klug, aber zugleich wie göttlich heilig und weise ist insonderheit die Oekonomie, welche er in Bezug auf das Bekenntniß seiner Messianität und Gottessohnschaft beobachtet. Er hält damit zurück in Israel, weil dort am meisten Verstandniß dafür hätte sein können und sollen, in Wirklichkeit aber nicht war, also durch offenes Zeugniß der Art nur härtere Verstockung bewirkt worden wäre. Nur den Samaritern und dem von seinem Volke dem Samariter gleich gemachten, aus der Synagoge ausgestoßenen Blindgeborenen gibt er, abgesehen von seinen eigentlichen Jüngern und Jüngerinnen, sich ganz zu erkennen. Und in allen diesen Fällen, wie meisterhaft weiß er die Gemüther vorzubereiten auf den Empfang dieses höchsten Lichtes — die Samariterin durch den Blick

in ihr Herz und Leben, den Blindgeborenen durch die wunderbare Heilung, welche in ihrer Form so angelegt ist, daß sie den Mann nicht nur prüft, sondern auch von Jesu vor der Hand entfernt. Dadurch leitet Jesus die von den Obersten nun vorgenommenen Verhöre ein, während welcher durch immer neue Proben der Glaube des Geheilten so erstarkt, daß endlich nur noch die direkte Selbstoffenbarung Jesu fehlt, um ihn zur gläubigen Anbetung des Gottessohnes zu bringen. Ähnlich geht er zu Werke, wo er den Glauben seiner Jünger fester gründen will, indem er sie zu lautem Bekenntniß desselben veranlaßt. Wie weiß er dies psychologisch und ethisch vorzubereiten, das einmal durch ein Doppelwunder, die Speisung der 5000 und das Wandeln auf dem See, sowie durch die folgende Rede in der Synagoge zu Kapernaum und die in Folge davon vor ihren Augen sich vollziehende Scheidung der unlauteren oder halben Anhänger von den wahren Jüngern; das anderemal durch die Frage nach dem Urtheile der Anderen über ihn, dem Petrus dann das seinige gegenüberstellt. Und dieses absichtlich hervorgerufene Bekenntniß des Glaubens der Jünger war selbst wiederum nur Vorbereitung der Erzieherweise Jesu auf das ihnen so schwere Zeugniß von seinem Leiden und Tode, welches er ihnen alsbald that und thun mußte. Eine solche Erzieherweise der Liebe, eine wahre Maieutik des Geistes — in dem Sinne, in welchem auch da, wo es sich um Offenbarungen für den Glauben handelt, dieser Begriff seinen Platz behält — zeigt Jesus gegenüber den für die Wahrheit Aufgeschlossenen. Anderen gegenüber verbirgt er sich ganz oder zeigt ihnen zum Gerichte über ihren Unglauben seine erhabene Wesenheit nur wie mit einem jähen Blitz im grellsten Schlaglichte. So offenbart er sich den Obersten Israels, und zwar erst dann, als er bereits das Todesurtheil über sich beschlossen wußte. Dem Pilatus, als minder schuldigem Heiden, möchte er das in solchem Zeugnisse liegende Verstockungsgericht womöglich ersparen, und nur soviel spricht er gegen ihn aus, als gerade dienlich war, um dem in sinnlicher Furcht vor dem Göttlichen wie vor den menschlichen Machthabern Befangenen zu imponiren und so ihn womöglich zurückzuhalten von einem Verbrechen, das so schweren Fluch auf ihn bringen mußte (Joh. 18, 34 ff. 19, 9 ff.). In der Mitte zwischen Caiphas und Pilatus steht Herodes Antipas, Jude, aber roher Weltmann. Ihn straft und schont Jesus zugleich durch vollständiges Schweigen. Eine ähnliche Oekonomie finden wir auch in Jesu Polemik gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten. In Jerusa-

lem bei dem ersten Passahbesuche, als Viele ihm zufliehen, vertraut er sich ihnen zwar nicht näher an, weist aber einen suchenden Synedristen, wie Nikodemus, nicht ab. Ein Jahr später, als der Konflikt schärfer geworden, (Joh. 5.) weicht er doch vor der Hand noch aus. In Galiläa spricht er in der Bergpredigt zunächst noch positiv, lehrend und fordernd, seine Polemik gegen den Pharisäismus ist noch indirekt, mehr sachlich. Abermals ein Jahr später dagegen, nach mehr denn zweijähriger vergeblicher Arbeit, ist sie direkt und persönlich, ganz in dem Tone, welchen lange zuvor bereits der Täufer gegen diese Unlauteren angeschlagen hatte (Matth. 23.).

Das eben Gesagte führt unsere Betrachtung von selbst über von Jesu beruflichen Reden zu seinem Wirken durch die That. Dasselbe trägt die gleichen Kennzeichen des Menschlichen und des Göttlichen, ebensoviel frische Unmittelbarkeit als menschliche Bestimmtheit, wie sie dem rechten Manne ziemen, ebensoviel heilige Selbstverleugnung und Erbarmung, als hohen Siegesmuth und erhabene Beherrschung der Menschen und Situationen, wie sie dem entspricht, der von Oben her ist und sich auch mitten unter Verkennung und Schmach als Herrn weiß.

Wir sagten früher, Jesus sei ganz Mensch und zwar Israelit seiner Zeit gewesen in seinem gesammten äußeren *σχήμα*, und dies gilt auch von seinem beruflichen Auftreten und Thun. Das gerade ist das Große an ihm — wie an dem menschlich großen, genialen Manne allenthalben — daß für ihn Beruf und Amt durchaus nicht nur ein Aeußerliches, ein umgehängtes Gewand ist, sondern sein Sein und Leben ganz darin aufgeht, und daß er zu diesem beruflichen Wirken so gar nicht ein anderes Kleid anzieht, als außerhalb desselben, sondern auf dem Markte des öffentlichen Lebens ganz derselbe bleibt, welcher er in der stillen Zurückgezogenheit Nazarets gewesen war. Wahrheit, Ganzheit, Einheit, die Merkmale des gesunden und kraftvollen Lebens, zeichnen den Rabbi Jesus von Nazaret auf einzige Weise aus. Wenn je ein Mensch das *semper unum hominem agere* durchgeführt hat, so hat er dies gethan auf den höchsten Höhen sowohl als in den tiefsten Tiefen seiner bewegten Laufbahn. Er kann es nicht hindern, daß man ihn Rabbi nennt, denn er lehrt alles Volk fortwährend, daß man ihn als Herrn verehrt, denn er ist es und weiß das (Joh. 13, 13.), daß man ihn als Messias zujachtet, denn als solcher kommt er zu seinem Volke, ja daß man ihn als Sohn Gottes anbetet, wie Andere ihn deshalb oft-

mal's steinigen wollen, weil er deutlich genug als solcher gehandelt und geredet hat, denn er weiß, daß er nur, weil er dieser ist, so zu handeln und zu lehren ein Recht, aber eben darum auch die göttliche Pflicht hat. Aber so wenig ihm die Feindseligkeit der Widersacher den Muth bricht, so wenig läßt er sich durch Ehre und Anerkennung jemals erheben oder bewegen, etwas Besonderes zu affectiren. Er bleibt unwandelbar in seiner Armuth, seiner schlichten Einfachheit. Der große Meister bleibt doch der Mann des Volks. Sein Thun und Lassen trägt den Stempel des Ungezwungenen, Treffenden, Praktischen. Wenn er keinen Raum zu lehren im Hause hat, so spricht er zu den Tausenden unter freiem Himmel, wiederum erklärt er das draußen öffentlich Gesagte den Seinen auf ihre Fragen nachher im engeren Kreise in seiner Herberge. Läßt man ihm auf dem Lande keinen Platz mehr, so besteigt er den Nachen und redet von da aus. Als er jenen Blindgeborenen (Joh. 9.) die Heilung nur langsam angedeihen lassen will, um ihn zu prüfen und zum Glauben zu erziehen, ist ihm Speichel und Erde nicht zu schlecht zur Augensalbe. Am Jakobsbrunnen ermüdet angelangt, setzt er sich als müder Wanderer ohne Umstände hin, unbekümmert darum, daß er, der Israelit, hier auf samaritischem Boden ist. Ein andermal hätte er gern auch Herberge gemacht in einem samaritischen Flecken, aber da man ihn abweist, geht er weiter. Ebenso als die Gadarener sich seinen Besuch verbitten. Verwundert über den Unglauben der Nazaretaner verläßt er die Stadt und geht nach Kaper-naum (Mark. 6, 6. Luk. 4, 31.).

Ueberhaupt beobachtet er in dem Ganzen seiner Wirksamkeit einen überlegten, sachgemäßen Plan. In der Nähe des Vorläufers beginnt er dieselbe und nimmt aus den durch ihn Vorbereiteten seine ersten Jünger, meist Galiläer, weil dort der seinem Berufe hinderliche pharisäische Judaismus nicht so fest gewurzelt war. In Galiläa, seiner Heimath von frühe an, im Kreise seiner Familie und deren Bekannten tritt er zuerst wunderthätig als Messias hervor. Und das auf einer Hochzeit, den Mangel an Wein, der durch sein und der Seinigen unerwartetes Hinzukommen wohl entstanden sein mochte, königlich ersetzend. Damit giebt er sich zugleich im Unterschied von dem Vorläufer und seiner asketischen Strenge als den freundlichen Segensspender, den reinen, freien Menschensohn kund. Aber nicht, ohne durch die Art seines Handelns zugleich der Mutter gegenüber sein bisheriges Kindesverhältniß zu ihr bedeutsam zu be-

schließen und seinen neuen Berufsstand zu inauguriren. Eben dieser messianische Beruf legt ihm die Pflicht auf, vor Allem im Centrum der Theokratie, in Jerusalem und Judäa, sein Zeugniß zu thun. Dahin geht er mit seinen Jüngern zum Passahfeste und bleibt trotz des nur oberflächlichen Eingangs, den er dort fand, längere Zeit, vom Frühjahr bis gegen den Winter, in Judäa. Indem er hier vor der Hand des Täufers Werk fortsetzt, seine Jünger auf den nun Erschienenen die Taufe vollziehen läßt, seine Person aber noch zurückstellt, so lange Johannes in Thätigkeit ist, findet er mit dieser Art der vorbereitenden Wirksamkeit auf dem Lande auch bessere Aufnahme, als in der Stadt. Die Pharisäer werden aber aufmerksam darauf, da weicht er aus und kehrt vor Winter nach Galiläa zurück (Joh. 4, 1.). Unterwegs in Samarien und dann in Galiläa findet er viel Eingang, dort sogar ohne Wunder, hier wenigstens in Folge solcher. Aber er weiß, daß in Samarien zu wirken für jetzt nicht seines eigentlichen Berufes ist, und auch in Galiläa dauernd zu verweilen, ist ihm noch nicht gestattet, weil Jerusalem und Judäa ihn noch nicht wirklich verworfen haben. Gegen das Passah, ohne Zweifel in der Absicht, dies in Jerusalem zu feiern, geht er um die Zeit des Purimfestes nach Jerusalem. Wäre er um dieses fröhlichen Nationalfestes allein vielleicht auch nicht gerade hinaufgezogen, so achtet er es doch auch nicht zu gering, um daran Theil zu nehmen. (Joh. 5.) Aber hier entbrennt die Feindschaft der Widersacher bis zum tödtlichen Haß. Solchen Angriffen muß er ausweichen, und Jene haben sich damit das Urtheil gesprochen. Er kehrt wieder nach Galiläa zurück und zieht nun nicht hinauf zur Passahfeier, sondern beginnt hier eine längere, tiefgreifende Wirksamkeit, den Sommer über dort verweilend. Johannes ist inzwischen vom Schauplatz abgetreten; jetzt führt Jesus nicht mehr nur dessen Wirksamkeit fort, — jene Vorbereitungstaufe kommt nicht mehr vor — er bezeichnet vielmehr sich immer deutlicher als den Ersehnten, den Messias, wenngleich weniger im direkten Worte, als durch die That und die Art, wie er lehrend auftritt. Hier sammelt er den Kreis der Zwölf und schafft sich so eine Zahl von ständigen Begleitern und Schülern, diese bildet er aus, bis er sie in seinem Namen aussenden kann, um so sein Werk in ausgedehnterem Maße zu treiben. Es sammelt sich auch ein weiterer Kreis von Jüngern um ihn, das Volk folgt ihm überdies oft zu Tausenden. Aber am Ende des Halbjahres muß er auch hier das Urtheil sprechen, daß die, welche am meisten Frucht hätten bringen

sollen und können, dies nicht gethan, und so verläßt er Galiläa abermals um die Zeit des Laubhüttenfestes (Joh. 7.).

Das letzte Halbjahr seiner Wirksamkeit ist nach diesen vorangegangenen, im negativen Resultat einander ähnlichen beiden Perioden eine Zeit unstäten, wechselnden Aufenthalts. Sie ist eingeleitet durch die Verklärung auf dem Berge, bei welcher ihm das Ziel seines Wirkens in Tod und Auferstehung aufs neue göttlich klar und bestimmt vor das Auge gestellt wird. Er nimmt, in dem Bewußtsein, daß die Zeit ihm nur noch kurz gemessen ist, eine größere Schaar von 70 Jüngern aus der Zahl seiner Anhänger zu Gehülfen am Werke und sendet sie vor sich her. Aber in Jerusalem wiederholen sich, und noch verschärft, die Erfahrungen des Frühjahrs, die Obersten wollen sich seiner bemächtigen, man macht Anstalten, ihn zu steinigen, seine Anhänger werden mit dem Banne belegt. Nur immer ausweichend hält er sich, sei's in der Stadt, sei's in der Umgegend, bis zum Winter, und als sich am Feste der Tempelweihe im December der Steinigungsversuch wiederholt, verläßt er endlich die verworfene Stätte.

In Peräa, da, wo die Wirksamkeit des Täufers in der Stille den Boden am meisten gelockert hatte, findet sein Zeugniß besseren Eingang. Als er an das Grab des Lazarus gerufen wird, betritt er Jerusalem nicht, sondern geht nach dem Norden Judäa's, an die samaritanische Grenze (Joh. 11, 54.), durchwandert von da aus noch einmal und nun zum letzten Male die Stätten seiner früheren außerjüdischen Wirksamkeit, Samarien, Galiläa, Peräa (Luk. 17, 11.), bis er über Jericho zum Passahfeste hinaufzieht nach Jerusalem. In der Stadt nicht mehr sicher, bringt er die Nächte außerhalb derselben, in Bethanien oder Gethsemaneh zu, bis in der Nacht des Passahfestes, als seine Stunde gekommen war, die Hand des Verräthers ihn ereilt.

Das Alles zeigt uns einen so pflichtgetreuen, so unerschrocken muthvollen und männlich consequenten, aber auch so besonnen vorsichtigen, so verständig zweckgemäßen Berufsgang, wie ihn nur irgend der tüchtigste und umsichtigste Mensch je vollziehen konnte. Nach dieser Seite hin ist Alles menschlich, faßlich, in Jesu Thun.

Aber dies Alles ist nicht das Ganze, und wer gibt uns das Recht, diesen Theil der evangelischen Berichte einschließlich des nachher folgenden heldenhafteu Zeugenleidens Jesu zu acceptiren und zu feiern, den anderen Theil derselben aber zu ignoriren oder mit

Protest zu streichen? Denn dieser erhabene Lehrer und umsichtige Eroberer in Feindesland, dessen Angriffe und Rückzüge, dessen Siege und letzte Niederlage wir gleichmäßig bewundern, an dessen Thun und Lassen im öffentlichen wie im verborgensten Privatleben wir keinen Flecken, keine Spur der Sünde entdecken können, welche sonst aller, auch der größten Menschen Theil ist, — dieser außerordentliche Mann und einzige Heilige ist zugleich der Wunderthäter in einer Weise, wie vor ihm kein Prophet und nach ihm kein Apostel es so gewesen. Zu Zeiten ist es seine stundenlang ununterbrochene Thätigkeit, Schaaren von Leidenden zu heilen, welche von allen Seiten zu ihm gebracht wurden (Matth. 4, 23. 8, 16, vgl. Mark. 1, 32 ff. Luk. 5, 17). Diese Wirksamkeit erscheint dann beinahe wie eine naturhaft von ihm ausströmende Kraft. So heißt es auch in der letztangeführten Stelle: *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς*, was in diesem Sinne verstanden werden könnte. Die Heilung des blutflüssigen Weibes durch Berührung seines Gewandes wäre dann sogar ein Beispiel, daß auch ohne sein vorgängiges Bewußtsein, auf magische Weise, diese Kraft unter Umständen habe wirken können (Luk. 8, 46. Mark. 5, 30.). So angesehen, würde diese Wunderthätigkeit freilich wenig zu dem Bilde stimmen, welches sich uns soeben bei dem Blick auf Jesu übrige Berufsthätigkeit dargestellt hat, denn sie wäre nicht mehr wahrhaft persönlich und ethisch bestimmt. Die vollendete Persönlichkeit des Heiligen Gottes erschiene überfluthet von einem Kraftstrom entweder natürlichen oder göttlichen Ursprungs, dessen Walten aber in beiden Fällen ein naturartiges, bei aller Außerordentlichkeit doch ungeistiges wäre. Im ersten Falle würden alle Resultate unserer bisherigen Untersuchungen umgestoßen werden, im zweiten wenigstens der gewonnene Begriff von der ethisch = persönlichen Grundbestimmtheit der Logoswesenheit des Gottmenschen, und wir sähen uns wieder herabgedrückt auf jenen Begriff von der „göttlichen Natur“ in seiner schlechtesten Gestalt.

Allein diese ganze Auffassung ist eine entschieden falsche. Zu diesem Urtheile geben uns ein Recht nicht nur unsere bisherigen Resultate, sondern nicht minder die bestimmten anderweitigen Zeugnisse der Evangelien über die Wunderwirksamkeit Jesu.

Allerdings werden wir dem Sage nicht aus dem Wege gehen können und dürfen, daß die Wunderkraft auch im Sinne der Natur Jesu Eigenthum war. Das Leben der Persönlichkeit ist ja dem Begriffe der letzteren zufolge nichts Anderes als der zur Freiheit ent-

bundene und mit bewußtem Willen entfaltete Inhalt der Natur des Individuums, der objectiven Basis des subjectiven Lebens. Thaten, welche nicht diesem realen Sein, diesem eigenen Wurzelgrunde der Person entspringen, sind ebenso wenig — nur nach der anderen Seite hin — wahrhafte Selbstdarstellungen, Offenbarungen der Persönlichkeit, als solche, welche ohne das freie Wissen und Wollen dem Naturgrunde emaniren. Aber es kommt hier Alles darauf an, den Inhalt und die Stellung des letzteren in jedem Falle richtig zu bestimmen. Was Jesus betrifft, so wissen wir, daß er eine reine, durchaus harmonische, sinnliche, beziehungsweise sinnlich=geistige Menschennatur hatte. Dies ist die *σάρξ*, welche der Logos „wurde“, d. h. mit welcher er sich in voller Lebensinnigkeit vermählte. Zum Begriff einer solchen reinen Menschennatur gehört, daß der ebenso reine, weil mit Gott geeinte, subjektive Geist in ihr kein Hinderniß findet, vielmehr ein fähiges Werkzeug und einen empfänglichen Boden hat auch für solche Selbstäußerungen, welche den Kreis des gewöhnlichen Sinnlich=Natürlichen übersteigen. Wir wiesen schon bei der Besprechung der Wissenswunder Jesu auf dieses Axiom hin. Eine ausführlichere Begründung desselben zu geben, würde uns hier zu weit führen. Wir begnügen uns, zu sagen, daß Jesus schon als der sündlose Mensch in noch höherem Grade als die sündigen, aber durch ihn geheiligten Menschen, wie die Apostel (vgl. Ap.=Gesch. 5, 12 ff.), die Fähigkeit besessen haben müsse, da, wo für seinen gottgeeinten Geisteswillen gottgegebene ethische Anlässe dazu vorlagen, wie im Gebiete des Wissens, so in dem der That Wunder, übernatürliche Akte, zu vollziehen. Nun wissen wir aber von ihm weiter, daß er mehr war als der bloße sündlose Mensch, nämlich der *λόγος ἐν σαρκί*, und als solchen sich wußte. Darum konnte er von sich sagen, daß der Vater „ihm gegeben habe, das Leben zu haben in sich selbst“, d. h. für die Menschheit selbständiger Quell und Mittheiler des Lebens zu sein, ja, daß er das Leben selbst sei (Joh. 5, 26. 11, 25.). Und der Zusammenhang in beiden Stellen zeigt, daß er den Begriff des Lebens bei dieser Aussage im umfassenden, geistlichen und leiblichen Sinne nimmt. Mußten wir, was ihn selbst in seinem Sein und Leben betrifft, aus diesem in seiner grundwesentlichen Logosnatur wurzelnden Besitze absoluter Lebenskraft folgern, daß er nicht im Tode bleiben konnte, so wird für sein Thun mit gleicher Nothwendigkeit daraus folgen, daß er in diesem tiefsten göttlichen Lebensgrunde seiner nun gottmenschlichen Natur die immanente Fähigkeit be-

faß, „Leben zu erhalten“ (Luk. 6, 9.), d. h. Wunder zu thun. Wenn sein gottgeeeinter heiliger Wille den Anlaß dazu fand, konnte diese Naturbasis am wenigsten ein Hemmniß für die Ausführung desselben darbieten. Sie bot vielmehr die stetige Potenz zum Wunderthun dar. Aber wie sie dies schon unter dem Gesichtspunkte des λόγος υἱός als ἄσαρκος nur darum that, weil sie eben ihrem Begriffe nach die mit dem Vater und seinem Lebensurgrunde absolut geeinigte, in ihm urstündende Sohnesnatur ist, so nun nach der ἐνσάρκωσις als κένωσις noch mehr. Die menschliche Naturbasis des Gottmenschen war ja zwar die reine, sündlose, aber theils eben doch menschliche, d. h. begrenzte, immerhin endlich bestimmte, und anderntheils die menschliche in der Gestalt, wie sie in Folge der Sünde an den Menschen erscheint, die schwache, leidens- und todesfähige. In dieser Gestalt hat die menschliche Natur am wenigsten in sich selbst jene Anlage zu übernatürlichen Bethätigungen, und auch als ursprünglich ideale gedacht, hat sie diese Potenz doch nicht in sich χωρίς Θεοῦ, sondern gerade nur vermittelt der Einigung des sie tragenden persönlichen Geistes mit Gott. Sonach haben wir Recht und Pflicht, auf beide Seiten des Verhältnisses, die Bestimmtheit der Natur des Gottmenschen als Sohnes-Natur und als Menschen-Natur, das in Joh. 5, 26 analog so vielen anderen Zeugnissen der Art von Jesu Ausgesagte: ἔδωκε ὁ πατήρ κτλ. zu beziehen. Damit ist gegeben, daß die Aktualisirung jener Potenz, der immanenten Wunderkraft, im einzelnen Falle schon naturhaft durchaus bedingt war durch das Grundwirken, das „Zeigen“ (Joh. 5, 19 ff.), Geben des Vaters. Das selbe gilt nun aber auch unter dem Gesichtspunkte der ethischen Persönlichkeit und ihres freien Erkennens und Ergreifens jener empfängenen Anlässe zu solchem wirklichen Wunderthun. Wir wissen, daß Jesu gesamntes Leben in Denken und Wollen, in Erkennen und Thun getragen und bestimmt war durch sein Gehorsams- und Glaubensverhältniß zum Vater. Er konnte also auch, auf sein persönliches Leben gesehen, nur so Wunder thun, daß er den Vater um die jedesmalige wirksame Inkräftsetzung, Aktualisirung jener Potenz bat. Das gilt nicht nur von solchen besonderen Wundern εἰς ὄργανον, wie das in Matth. 26, 53., wo er selbst diesen Ausdruck braucht. Ein solches Wunder hätte, wie das der Verklärung Jesu auf dem werge, mehr der Vater selbst unmittelbar gethan, als der Sohn durch den Vater. Es gilt ebenso von Jesu selbstvollbrachten Wundern, wie er selbst Joh. 11, 41. 42., aber in ganz allgemeiner Bezie-

hung, sagt. Ebenso ist es Joh. 6, 11. und Matth. 14, 19. bei dem Speisungswunder. Der vorausgreifende Dank ist hier immer wesentlich Glaubensgebet, welches die Gewißheit des unmittelbaren Erfolges schon in sich trägt (1 Joh. 5, 14. 15.). So ist jede Wunderthat Jesu, gleichwie sein gesamntes übriges Thun wahrhaft persönliche ethische That, lebendig wurzelnd in der gegebenen Naturbasis seiner göttlichen und menschlichen Wesenheit, aber, weit entfernt, je eine unfreie und unheilige bloße Emanation der letzteren zu sein, ebenso sehr vernünftig und heilig bedingt durch den gottgeeyinten, freibewußten Personwillen, durch beides volle Selbstbethätigung der gottmenschlichen Persönlichkeit in ihrer Wesens- und Willens-Einheit mit dem Vater. Insofern dürfen wir dem obigen Satze den anderen gegenüberstellen, daß Jesu wirkliches Wunderthun nicht sein Eigenthum gewesen sei, d. h. nicht eine selbsteigene Willkürthat oder außergöttliche Naturexplication, sondern der Ausdruck organisch bedingter, aber freier ethischer Reception und Reproduktion im Verhältniß zum Vater. Aber es erhellt leicht, wie damit nicht ein Gegensatz aufgestellt ist, sondern vielmehr der Begriff des „Eigenthums“ im Sinne des wahrhaft persönlich, frei und heilig Eigenen erst zu seiner rechten Erfüllung kommt. Alles dein und Alles mein (Joh. 17, 10.), Alles ἐκ τοῦ πατρὸς, aber auch Alles δι' αὐτοῦ, das gilt von dem Thun des Gottmenschen auch als Wunderthäter und dies Verhältniß ist es, welches uns die Selbstzeugnisse Jesu in dieser Hinsicht nach den Evangelien auch als den Inhalt seines klaren und bestimmten Bewußtseins zeigen.

Auf der anderen Seite aber ist dies Bewußtsein keineswegs als losgerissen zu denken von dem übrigen sowohl stetigen als jeweiligen Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu, wie es als sinnlich und sinnlichgeistig bedingtes vorlag. Wir haben oben (II.) bereits das Wunder der Speisung der 5000 und des Wandeln auf dem See unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, auch hingewiesen auf die reiche Fülle psychologischen Lebens, in welche sich die schließliche Wunderhandlung Joh. 11. eingliedert, sowohl nach der Seite des Erkennens als nach der des Gefühls. Nehmen wir dazu die reiche Pädagogik, mit welcher Jesus die Jünger allgemach zum rechten Verständniß dessen bringt, was sie hier erleben sollten, und ihnen damit Muth macht, ihn auf dem gerade damals so gefährvollen Wege zu begleiten (B. 7 bis 16.); beachten wir die ruhige Besonnenheit, mit welcher er — unbekümmert darum, daß er sich dem Scheine der Gleichgültigkeit

aussetzte (V. 21. 32: $\epsilon\lambda\ \eta\varsigma\ \acute{\omicron}\delta\epsilon$) — der gerade dort damals reichen Berufsthätigkeit während zweier Tage sich hingibt (V. 6. vgl. 10, 41. 42.), ehe er sich aufmacht, und wie er dadurch zugleich den Glauben der Schwestern auf eine innere Probe stellt, deren sie bedurften, um ihrerseits die bevorstehende Hülfe recht zum Segen erfahren zu können; übersehen wir endlich nicht die verständnißvolle Einfalt, mit welcher der Sohn alsbald in die Fügung des Vaters eingeht, daß ihm die Kunde von des Freundes Krankheit erst zugekommen war, als derselbe, wie Jesus alsbald durch den Geist erkannte, bereits gestorben war, überhaupt, daß er bei der Erkrankung des Lazarus nicht in Bethanien anwesend war (V. 15. 4.), — nehmen wir diese Züge mit den früher hervorgehobenen zusammen, so stellt sich uns gerade diese große, von Johannes so besonders eingehend geschilderte Begebenheit dar als ein überaus lebensvolles, vielstimmiges Zeugniß von der innig organischen Eingliederung der hohen Wunderthat Jesu in sein gesamntes ethisch=pneumatisches, psychisches und physisches gottmenschliches Leben.

Andere, besonders synoptische Wunderberichte zeigen uns das Gleiche in einzelnen konkreten Zügen, bald nach dieser, bald nach jener Seite hin. Wir haben solche schon herausgehoben (I.), in leiblicher Beziehung z. B. das tiefe Aufseufzen bei der Heilung des Taubstummen, Mark. 7, 34. Die innige Verbindung der Wunderthätigkeit mit der besonnensten ärztlichen und pädagogischen Behandlung der Kranken zeigen andere Beispiele, wie wenn Jesus dem Blinden Mark. 8, 22 ff. nicht auf einmal, sondern in zwei Akten das Gesicht wiedergibt und der eben auferweckten Tochter des Jairus Speise geben läßt (Luk. 8, 55.), wenn er die Einen von ihrer Heilung schweigen, die Anderen ihre Erfahrung verkündigen heißt (a. a. O. V. 56. und öfter; V. 38. 39.), den Einen sich nachfolgen läßt, den Anderen anderswohin weist (Kap. 18, 43; 17, 14, 19.). Noch das letzte Wunder Jesu, die Heilung des Malchus in Gethsemaneh, verbindet sich unmittelbar mit dem Ausdruck besonnener und liebevoller Vorsicht in dem Worte an Petrus. Zu gleicher Zeit ist es nicht zu übersehen, daß nachher, im Leiden des Heilandes, zwar noch große Worte der Geistesliebe, nicht aber Wunderthaten mehr folgen. Würde schon objektiv betrachtet in einer solchen Verbindung von Schmach und Schmerz mit Akten der Wunderherrlichkeit ein inneres Mißverhältniß liegen, so müssen wir nach allen unseren Resultaten sagen, daß auch subjektiv betrachtet Jesus da in keiner Weise dazu angethan war, solche Thaten zu thun. Er litt wirklich,

litt tief und entseßlich an Leib und Seele und in jenen letzten dunkeln Kreuzesstunden auch im tiefsten Grunde seines Geisteslebens. blieb ihm vorher zwar noch die volle Klarheit des Geistesbewußtseins in der Gemeinschaft mit dem Vater, so daß er jene großen Worte, die ersten drei der sieben, sprechen konnte, so entbehrte er doch bereits der geistig-seelischen Spannkraft, um sich zu einem Wunderakte zu erheben; hier in diesen letzten Stunden umdunkelte sich, wie das vierte Wort zeigt, auch jene innere Heiterkeit des Geistesbewußtseins und dann konnte noch viel weniger von so etwas die Rede sein. Er bedurfte erst der leiblichen Erfrischung — das fünfte Wort —, um nun, nach wiedergewonnenem Geisteshaft seiner Seele in Gott, im sechsten, rückwärts schauend, die Vollenbung seiner Lebensaufgabe für das Heil der Welt bezeugen, im siebenten, vorwärts blickend, mit vollem freibewußtem Willen den entscheidenden Schritt thun zu können durch den Tod zur Herrlichkeit, aus dem Kampfe in die Ruhe.

Von diesem Standpunkte aus, im Blick auf dieses durchgängige Begründet- und Normirtsein alles Wunderwirkens Jesu durch das freie Abhängigkeitsverhältniß zum Vater, wie im Blick auf die unmittelbare Eingliederung desselben in sein übriges menschlich bestimmtes Sein und Thun, werden wir auch im Stande sein, die oben berührte Erzählung von der Heilung des blutflüssigen Weibes richtig zu verstehen. Am leichtesten ist dies dann, wenn man Jesu Frage, wer ihn angerührt habe, rein pädagogisch auffaßt (vgl. Joh. 6, 6.) und annimmt, er habe durch den Geist schon vor der Berührung seines Kleides das Weib erkannt und durchschaut. Aber es muß wohl zugestanden werden, daß der Wortlaut des Textes (Luk. 8, 46.; Mark. 5, 30.) mehr zu der Annahme leitet, Jesus habe seiner gewöhnlichen menschlichen Bestimmtheit zufolge von dem Weibe gar nichts gewußt und gemerkt, bis er mitten in dem äußeren Gedränge einen eigenthümlichen inneren Kontakt seiner wunderkräftigen Potenz mit einem Objecte der Außenwelt inne wurde und nun, zunächst jedenfalls wirklich, um Auskunft zu bekommen, jene Frage that. Daß ihm nun alsbald auch durch die Intension seines Geistes die betreffende Person erkennbar wurde, noch ehe sie selbst hervortrat, müssen wir allerdings nach Analogie früher beobachteter Züge vermuthen, aber dies ändert an dem vorhergegangenen entscheidenden Punkte nichts. Nur dürfen wir, um denselben richtig zu verstehen, nicht übersehen, daß das unbestimmte *ἄνθρωπος* bei Lukas seine gehörige Erläuterung bei Markus bekommt durch das *εὐθέως ὁ Ἰησοῦς ἐπύκνωσεν ἐν*

ἐαυτῷ, was nach dem unmittelbar vorhergegangenen ἔγνω τῷ σώματι (vom Weibe gesagt) und nach Analogie sonstiger Stellen (vgl. ἐν ἐαυτῷ Matth. 9, 21., Luk. 7, 39., Joh. 6, 61.) nicht eine leibliche Empfindung, sondern eine geistige Wahrnehmung, einen Akt des die gesamte Naturbasis frei durchdringenden persönlichen Erkennens bezeichnet. Zwar folgt dies erst dem Vorgange selbst, es fehlt also die ursächliche Begründung des letzteren im persönlichen Willen Jesu, aber nachdem er geschehen und von ihm sofort erkannt worden, nimmt Jesus ihn, wie wir sehen, mit voller Freiheit in seinen Willen auf und ruht nicht eher, bis er durch Hervorziehung der Geheilten zum Bekenntniß es dahin gebracht hat, daß er ihr wie bei den sonstigen Heilungen auf ihren Glauben hin die empfangene Gabe versiegeln kann (vgl. Luk. 17, 19.). War dieser am Anfang vielleicht noch nicht genugsam durchgebildet, nicht frei von magischen Vorstellungen gewesen, so hatte er sich nun durch das furchtlose Bekenntniß ethisch bewährt und gereinigt. Aber auch vorher war doch Glaube, ethisch angesehen aufrichtiges Vertrauen, da gewesen und schon darauf hin hatte das Weib momentane Hülfe erfahren. War dieselbe nun nicht von Jesu persönlichem Willen ausgegangen, so werden wir diesen — in der That einzigen — Ausnahmefall nach unseren obigen Feststellungen nicht anders erklären können, als so, daß wir sagen: Weil der Vater sah, daß das Weib nach ihrem Maße gläubig zu Jesu nahte, dieser aber in Folge der für gewöhnlich menschlich bestimmten Weise seines Erkennens im Volksgedränge ihrer nicht gewahr wurde, so übte er hier unmittelbar diejenige Sollicitation auf Jesu wunderkräftige Lebenspotenz aus, welche sonst nur durch des Sohnes persönliches Wissen und Wollen vermittelt eintrat. Der Sohn aber wurde nun dieses Vorgangs sofort im persönlichen Bewußtsein inne und bekannte sich mit persönlicher Freiheit ebenso rasch zu dem, was der Vater gethan, als dieser sich sonst zu seinen, des Sohnes, heiligen Bitten bekannte. Beidemale ist die naturhafte und ethische Basis des Vorgangs jenes Verhältniß: „Alles, was mein, ist dein, und Alles, was dein, ist mein“, nur hier in umgekehrter Richtung, vom Vater zum Sohne, während sonst vom Sohne zum Vater gesagt und in Anwendung gebracht. Bleibt so dieser Fall auch immer Ausnahmefall, so findet doch in keiner Weise eine magische Naturemanation statt, sondern das ethisch=persönliche Moment ist nur in anderer Weise zum Ausdruck gebracht als sonst, ursprünglich und entscheidend durch den Vater, vom Sohne nur nachfolgend und vollendend. In allen übrigen von den Evangelien,

berichteten Wunderhandlungen ist dasselbe so vollständig auf Seiten Jesu gewahrt, daß jeder Nachweis überflüssig ist. Die übrigen Wesensbestimmungen seines Wunderwirkens, rücksichtlich des ethischen Zweckes — die Gründung des Gottesreiches und Förderung des Glaubens —, rücksichtlich des Inhalts — gnadenreiche Herstellungen oder Erhöhungen des in Folge der Sünde deprimirten Lebens der menschlichen Natur oder desjenigen der umgebenden Natur und ihrer Beziehung zum Menschen —, endlich rücksichtlich der ethischen Voraussetzung auf Seiten der Empfänger — Glaubenswilligkeit, wenigstens in irgend einem Grade —, dies Alles fällt nicht unter unseren gegenwärtigen Gesichtspunkt. Für diesen genügt es, nachgewiesen zu haben, wie auch diese Wunderwirksamkeit gerade in der Gestalt, wie die Evangelien sie uns zeigen, ein organisch nothwendiges Glied in der Gesamtwirksamkeit Jesu ist und letztere in ihrer ebenso menschlich natürlichen als göttlich übernatürlichen Bestimmtheit der getreue Thatsachenausdruck des persönlich-gottmenschlichen Wesens ist, wie wir es an Jesus erkannt haben. Ein bei allem unerschöpflichen Reichthum doch in sich durchaus einheitliches, harmonisch-lebensvolles Bild ist dasjenige, welches die Schrift von dieser einzigartigen Persönlichkeit, dem *λόγος ἐν σαρκί*, vor Augen stellt. Dieses Lichtzeichen alles wahrhaftigen Lebens, die innige Einheit in der reichsten Fülle, die harmonische Versöhnung der kräftigsten Unterschiede, ist die unmittelbare Zeugnißkraft, mit welcher diese gottmenschliche Lebensgestalt sich dem geöffneten Auge der Menschen verklärt hat seit jenen Tagen des Menschensohnes und immer aufs Neue, immer gewisser und reicher sich verklären wird bis zu dem Tage, da er wiederkommen wird in den Wolken des Himmels und wir ihn schauen werden, wie er ist.

Bis dahin ist die Zeit des Glaubens und mit dem Glauben auch des forschenden Erkennens. In beiden Gebieten gibt es sehr verschiedene Stufen, die wir stehen lassen müssen, weil Gott sie stehen läßt. Wenn wir am Anfang sagten, es sei ein Gewinn für unsere Zeit, daß das Entweder — Oder des Glaubens und Unglaubens sich gerade an der Person Christi wieder schärfer denn je zuvor herausstelle, so soll damit nicht gesagt sein, daß nicht auch heute noch viele Einzelne, wenn nur ihre ethisch-persönliche Grundstellung die rechte ist, auch mit einer sehr unvollkommenen Christologie selig werden könnten. Gibt es wirklich auch jetzt noch auf den Nebenpfaden der Zeitgeschichte Solche, die mit dem neugeworbenen Philippus bei gleicher aufrichtiger Herzenshingebung an den Erlöser diesen doch nicht anders zu bezeichnen wissen, denn als „Jesus von Nazaret,

Josephs Sohn“, so werden Solche entweder wie dieser Jünger im Fortgang des Glaubenslebens ihren Herrn doch noch tiefer erkennen lernen, oder wenn sie auf diesen Grund wirklich auf die Dauer das Holz und Heu einer ebionitischen Christologie bauen, so können sie, wenn auch der Tag dies Gebau“ zunichte macht, doch für ihre Person selig werden, „als durchs Feuer“. Wenn nicht hienieden, so werden sie wenigstens jenseits eines Augenblicks sich erfreuen dürfen, wie der war, welchen der ebenfalls nicht erkenntnißmäßig geförderte, aber aufrichtige Blindgeborene, nachdem Jesus ihn geheilt hatte, bei dem einsamen Zwiesgespräch mit seinem Wohlthäter erlebte. Dann wenigstens werden sie, wie Jener, ihn willig anbeten als den Sohn Gottes und in diesem Glauben und Bekenntniß nach Gottes Gnadenwillen das Leben finden.

Noch mehr gilt dies von den Vielen in unseren Tagen, welche weiter gehen als Jene und mit Nathanael in Jesu „den König Israels und Sohn Gottes“ gläubig erfassen können oder, in der Sprache unserer heidenchristlichen Zeit geredet, den idealen, allein sündlosen, auf einzige Weise geisterfüllten Menschen, den Gott dem ganzen Geschlechte zum Haupte und seinem Gnadenreiche zum König, als einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen gegeben hat. Sie haben auf diesem ihrem Schleiermacher'schen Standpunkte viel mehr als jene auf dem ebionitisch-rationalistischen Boden Verharrenden. Sie haben in gewissem Sinne die Christologie, welche der ersten Stufe des Urchristenthums eignete, wie sie uns etwa bei Jakobus, mehr oder weniger auch bei Markus, Petrus und in den frühesten Briefen des Paulus entgegentritt. Dies gilt wenigstens dann, wenn Solche zuversichtlicher, als andere ihrer Geistesverwandten in der Gegenwart es vermögen, den Wunderthäter und den priesterlichen Versöhner, den Auferstandenen und den zum Herrn der Herrlichkeit Verklärten in ihrem Christus festhalten und glaubensvoll als ihren Seligmacher umfassen können. Unter dieser Voraussetzung gilt Solchen auch jenes Wort des Paulus an die Antiochener von Pisidien: „Der an Diesen glaubet, der ist gerecht“, denn mehr als dies hatte er Jenen von diesem Erlöser nicht gesagt. Aber nicht minder gilt ihnen die Antwort Jesu an Nathanael nach jenem von ihm abgelegten Bekenntnisse: „Du sollst Größeres sehen, — den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf des Menschen Sohn.“ Wollen sie dies Größere, wie es Paulus den Korinthern (I, 8, 6.) den Kolossern (1, 15 ff.) den Philippnern (2, 6 ff.) hernach von Christus sagt, wie es schon Matthäus und

Lukas in ihren Evangelien andeuten und Johannes endlich abschließend bekennt, darum abweisen, weil sie außer Stande sind, es zu fassen, so mögen sie zwar ohne Zweifel selig werden, und nicht bloß als durchs Feuer, aber sie werden ihr Leben in der Gnade nur von dem Brode und Wasser führen, welches genügt, um dem Tode zu wehren, nicht aber, um das Leben zu seiner vollen Kraft und Fülle zu entfalten.

Der vollen Nahrung zum ewigen Leben, des Brodes und Weines, womit Gott uns speisen will, werden nur diejenigen theilhaft, welche der tieferen Geisteserleuchtung sich nicht verschließen, durch die die zweite, höhere, das apostolische Zeitalter abschließende Stufe des Urchristenthums sich kennzeichnet. Wir wissen, daß Paulus zu diesem Lichte der vollen Erkenntniß des Sohnes Gottes herangereift ist, und daß Johannes in seinem Evangelium und in seinen Briefen dieselbe für alle Zeit klar und sicher bezeugt hat. Das ist die Glaubenschristologie „der Väter, die Den kennen, der von Anfang ist“, das ewige Wort, ins Fleisch gekommen, „den Herrn, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn“, der da ist „Gott über Alles, gelobet in Ewigkeit“.

Solche haben schon in dieser Zeit die Fülle des ewigen Lebens und werden im Schauen dereinst nur das volle Verständniß des Geheimnisses noch zu gewinnen haben, dessen Tiefen und Höhen sie hienieden bereits im Glauben fest und im Erkennen ahnend ergriffen hatten. Diese zu ihrem vollendenden Abschluß gekommene Erkenntniß des Sohnes Gottes, als Gemeinbesitz einer künftigen Wolke von Zeugen gedacht, ist es allein, durch welche die Kirche in dem immer näher rückenden Entscheidungskampfe zwischen der Welt und ihr feststehen und das Feld behalten kann. Denn hier ist nicht bloß dem Einzelnen seine Rechtfertigung heilskräftig versiegelt, sondern hier erschließt sich dem Versöhnten auch die ganze Lebens- und Lichtfülle der persönlichen Gemeinschaft mit Gott und damit die volle Kraft des ewigen Lebens, welches sich in der Menschwerdung des *λογος θεος* in diese Zeitlichkeit eingesenkt hat. Dieser in Gott und seiner Ewigkeit gewurzelte Glaube verbindet dann die Gemeinschaft der Gläubigen nicht bloß durch die gleichen subjektiven Erfahrungen und Erkenntnisse, sondern zugleich durch das gemeinsame Wurzeln und Leben in einer höheren, ewigen Welt, als den homogenen Leib ihres göttlichen Hauptes. Er ist es, der, wie er den Einzelnen auch nach der Seite der Erkenntniß zur Ruhe bringt, so auch der Gemeinde erst den festen Grund einer wirklich neuen Gottes- und

Weltanschauung gibt und so eine Betrachtung und Behandlung aller Dinge, auch der erschütterndsten Katastrophen der Zeitgeschichte, sub specie aeternitatis ermöglicht. Dieser Glaube, dieser lebendig erfüllte Christusbegriff, diese biblische Christologie in ihrer ganzen Herrlichkeit, nicht als Resultat bloßer Spekulation, sondern als lebendiger Geistesbesitz des ganzen Menschen, und zwar der Gemeinde der mit Gott wieder vereinigten Menschen, ist das Zeichen, in welchem sie siegen wird.

Der Zweck unserer christologischen Studien in dieser Richtung ist erreicht, wenn es ihnen gelungen ist, manchem Leser die Ueberzeugung zu geben oder zu befestigen, daß jener volle Begriff vom Gottmenschen nicht nur exegetisch angesehen der biblische ist, sondern auch psychologisch betrachtet kein Ungedanke in sich selbst, und nicht zusammenfällt mit dem Bilde eines Gottes in Menschengestalt, welches der naiven Glaubensanschauung älterer Zeit allerdings mehr vorgeschwebt hat, als recht und gut ist. Wer dies lebendig erkannt hat, wird, um diesem Abwege zu entgehen, nicht auf den anderen sich verirren, welcher, um nur den Menschen in Jesus zu retten, den wirklichen Gott-Menschen lieber preisgibt und damit die Menschheit des Besten und Edelsten beraubt, was Gott aus den Tiefen seines Wesens und der Fülle seiner Gnade ihr verliehen hat.

Freilich wird unter unsern Lesern vielleicht mehr als Einer sein, welcher ganz ebenso sehr bestrebt ist, diesem doppelten Abwege zu entgehen und das höhere Dritte, den wahren Einigungspunkt, zu finden, aber er ist noch nicht überzeugt, daß derselbe auf dem Wege zu finden sei, welchen wir hier gegangen sind. Nun fürwahr, mit Solchen haben wir keinen Streit. Kein wahrer Theolog — sagen wir lieber, weil hier treffender: kein rechter Christ — wird eine Auffassungsweise des großen Lebensgeheimnisses der Menschwerdung Gottes, die er aus der heiligen Schrift gewonnen zu haben überzeugt ist, deshalb, weil sie ihm die richtigste Verwerthung der Offenbarungszeugnisse zu sein scheint, sofort für die absolut richtige, die einzig zutreffende erklären wollen. All' unser Erkennen hienieden ist und bleibt Stückwerk, relativ, denn es ist ein menschliches, auch wenn es Gnosis des Glaubens ist. Ein Jeder, der überhaupt über das praktische Bedürfniß des Glaubens hinaus forscht, die Wahrheit als solche zu erkennen sich bemüht, ist in diesem Gebiete auch als christlicher Theolog noch ein Sucher der Wahrheit, ein Freund der Weisheit, der um ihren Vollbesitz erst wirbt. Der wahre Satz: Religio possidet veritatem, gilt nur von dem ethisch-praktischen Glauben mit seinen allernächsten und unveräußerlichen dogmatischen Voraus-

setzungen in ihrer biblischen Zeugnißgestalt, von dem lebendigen Christenglauben an die Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift, in welchem der Begriff der Religion als solcher sich erfüllt.

Aber darin besteht ebenso gewiß der Unterschied zwischen dem vorchristlichen Philosophen und dem christlichen Denker, daß der letztere nicht außer dem Glauben, d. h. nicht anders als aus diesen Gotteszeugnissen der heiligen Schrift, wie der heilige Geist sie dem gläubigen Bewußtsein verkürt, sein denkendes Suchen und Forschen vollziehen kann und will. Nicht minder gewiß ist, daß es Eine objektive Wahrheit auch rücksichtlich der Mysterien gibt, auf welche dieses Forschen sich bezieht, und daß, abgesehen von besonderen Verhältnissen, je reiner dieselbe erkannt wird, desto lauterer und kräftiger auch die Früchte sein werden, mit welchen dann durch diese Erkenntniß das Leben des Einzelnen und der Gemeinde genährt wird. Aus diesem zweiten Satze folgt ebensowohl, daß der Einzelne Recht und Pflicht hat, nach dem Maße seiner Gabe seine Forschung zu vollziehen, als daß er verbunden ist, wenn Gott Anderen ein reicheres und helleres Licht verleiht, dies in Demuth und Liebe freudig und dankbar zu begrüßen. Aus dem ersten Satze folgt, daß Alle miteinander bei ihren Lösungsversuchen nicht das Problem selbst, wie die Schrift es uns als Thatfache heilig bezeugt, alteriren und dadurch freilich die Aufgabe sich leicht machen dürfen. Sonst würde, was sie bieten, für sie selbst und die Anderen eben auch nur leichte, lose Speise sein, welche bald Ekel erregt, aber nicht Nahrung, die das ewige Leben in uns stärkt und vollenden hilft.

Wir haben in diesem Sinne geredet von dem rechten „Brod und Wein“, der vollen Lebensnahrung, welche Gott in seinem Worte, in dem Schriftzeugnisse von dem menschengewordenen Sohne, uns biete und welcher die Kirche nicht entrathen könne, wolle sie anders den Sieg behalten wider die Welt und deren Fürsten. Diese identificiren wir nicht mit der theologischen Fassung des christologischen Geheimnisses, welche in diesen Studien ausgesprochen oder doch angedeutet ist. Dies wäre nach dem vorher Bemerkten ein schwerer Mißgriff. Aber allerdings vermögen wir nur einer solchen Fassung und Darstellung jener großen Gotteswahrheit zum Leben, sei sie sonst gestaltet, wie sie will, Theil zu geben an der Segensbedeutung als Gottes Speise im obigen Sinne, welche dem Subjekt wie dem Prädikat in der Offenbarungstheosis „ὁ λόγος θεός σὰρξ ἐγένετο“ gleichermaßen sein volles Recht zu geben principiell gewillt und thatsächlich in irgend einem Maße vermögend ist.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia, exponitur. Dissertatio inauguralis, quam etc. scripsit Henricus Guilielmus Weiffenbach. Gissae 1868. 118 p.

Diese Schrift zu besprechen ist eine bisher in den Jahrbüchern versäumte Pflicht, und der Unterzeichnete, welchem die Versäumniß zur Last fällt, kann dieselbe nur damit entschuldigen, daß er eine andere Art der Besprechung beabsichtigte, als die der kurzen Anzeige, welche nun doch in die Lücke treten muß. Die Erstlingsarbeit, welche uns vorliegt, zeichnet sich durch eine wohlthuende Reife und Besonnenheit aus, die bei dem schwierigen Gegenstande doppelt anzuerkennen ist. Denn unter dem bescheidenen Titel birgt sich nichts Anderes als die schwere Frage, wie die synoptischen Aussprüche Jesu über seine Wiederkehr und die Errichtung des messianischen Reiches der Herrlichkeit in dem Bewußtsein Jesu zu begreifen und wie sie mit den anderen Aussprüchen über das ideale und gegenwärtige Gottesreich zu vereinigen seien. Die Frage tritt nicht von Anfang an in ihrer ganzen Schärfe in der Darstellung hervor, weil der Verfasser den Gegensatz formulirt als den des Reiches Gottes und des Messias, was doch eigentlich nur eine untergeordnete Seite bezeichnet und so nicht einmal ganz richtig sein dürfte. Denn daß das Reich Gottes oder des Messias ist, schließt sich überall nicht aus. Was aber als die Aufgabe gedacht ist, wird im Verlaufe der Darstellung ganz klar. Ist schon damit eine der schwersten Aufgaben der Evangelienkritik und der Geschichte Jesu, sowie der neutestamentlichen Theologie gegeben, so hat der Verfasser dieselbe in einer freilich kaum ohne Nachtheil zu versäumenden Weise noch erweitert, indem er der Beantwortung derselben die andere Frage voranstellt, von wann an das messianische Bewußtsein und in welcher Entwicklung die messianische Offenbarung Jesu sich an der Hand der synoptischen Evangelien aufzeigen läßt. Mit allem Nachdrucke tritt er dafür ein, daß dieß der inneren Grundlage nach nicht erst einen späteren Ursprung im Laufe der Geschichte Jesu haben könne, und daß er vielmehr ebenso in der Verkündigung des Gottesreiches wie in dem Namen des Menschensohnes, den er sich beilegt, in entscheidender Weise sich als den Bringer des Reiches Gottes darstellt. Den Begriff des Menschensohnes führt er auf Daniel und Henoch zurück, mithin auf eine geläufige Vorstellung, welche aber ebenso der Verhüllung als der Umbildung und Entwicke-

lung fähig war. Dagegen hat er die Kundgebung der Messianität Jesu in einem stufenmäßigen Fortschritte gezeichnet, welcher von der bloßen Ankündigung des Reiches ausgeht, durch die Verknüpfung der Gegenwart desselben mit den Thaten Jesu, sowie mit seiner persönlichen Geistesoffenbarung fortschreitet, endlich dem Jüngerkreise das Messiasbekenntniß giebt und zuletzt mit der Kundgebung desselben vor dem Volke schließt. Ein reicher exegetischer Stoff mit sorgfältiger Benutzung und Unterscheidung der synoptischen Reden dient dieser Auffassung zum Beweise und außerdem schließt sich daran die eingehende Widerlegung der Ansicht, wonach Jesus sich nur spät und nur in der Art einer Concession als Messias faßt, aber auch der anderen, wonach er damit gar nicht an einen vorhandenen volkmäßigen Glauben anschließt und vielmehr ein solcher Messiasglaube erst durch ihn selbst im Volke wieder geschaffen wird. Was die zweite Frage, das eigentliche Thema der Abhandlung, betrifft, so ist die Antwort des Verfassers darauf nicht ganz so rund und sicher wie auf die erste. Fest steht ihm, daß das wahre Wesen Jesu sich in der Idee des Gottesreiches oder des gegenwärtigen idealen Reiches zu erkennen giebt, und diese Voraussetzung macht ihn der Ansicht nicht abgeneigt, welche in den eschatologischen Weissagungen über die Parusie und das messianische Reich nicht die Gedanken Jesu selbst, sondern der apostolischen Organe, durch welche uns dieselben überliefert sind, sehen will. Aber in sorgfältiger Ueberlegung bestimmt ihn doch der historische Sinn dazu, sie auf Jesus selbst zurückzuführen. Er erklärt sie aus der Natur des Bewußtseins Jesu in den letzten Zeiten, als den Zeiten des inneren schweren Kampfes, und im Zusammenhange mit der Leidenserkenntniß. Er will übrigens nur den allgemeinen Gedanken von Rückkehr und Sieg ihm selbst zuschreiben und dagegen die Zeichnung und die Farben des Bildes selbst auf Rechnung der apostolischen Zeit setzen. Hier ist wohl der am meisten der Anfechtung ausgesetzte Theil der Abhandlung. Im Ganzen aber ist dieselbe gewiß eine recht schätzbare Bereicherung unserer Literatur und ein schönes Zeugniß wissenschaftlichen theologischen Geistes.

Tübingen.

E. Weizsäcker.

Das älteste Evangelium. Kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des geschichtlichen Werthes und des Ursprunges der Evangelien nach Matthäus und Markus. Von J. H. Scholten, Professor zu Leyden. Aus dem Holländischen mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Dr. Ernst Rud. Kedeppenning. Elberfeld 1869. Verlag von R. F. Friderichs. XV und 256 S.

Bei einer kritischen Arbeit, welche in diesen verwickelten Gegenstand tiefer eindringt und sich mit so vielen einzelnen Fragen selbständig beschäftigt, kann eine kurze Anzeige sich weder einen erschöpfenden Bericht noch ein eigentliches Urtheil über die Leistung zur Aufgabe machen; es handelt sich vielmehr nur darum, über die Ansichten des Verfassers und die Art, wie er sie beweist, allgemeine Andeutungen zu geben. Der Bericht ist aber auch dadurch noch besonders erschwert, daß der Verfasser in der Form seiner Darstellung nicht glücklich war. Er hat sich die Aufgabe gestellt, seine Resultate vor dem Leser selbst entstehen zu

lassen, also die Untersuchung, die er angestellt hat, im Buche zu wiederholen. Die Absicht wissenschaftlicher Strenge, welche ihn hierzu geführt haben mag, ist gewiß recht löblich; aber da die gleichen Untersuchungen schon so oft gemacht worden sind, ist es doch heutzutage kaum nöthig, vor dem theologischen Publicum so von vorne anzufangen. Und der Verfasser hat die nahe liegende Gefahr, den Leser zu ermüden und zu verwirren, wohl kaum vermieden. Ueberdies aber ist der Zweck dieses Verfahrens doch eigentlich nicht erreicht, denn die Untersuchung fängt nur scheinbar mit der reinen Beobachtung an, in der That ist diese von vorneherein schon ganz durch die fertige Schlußansicht des Verfassers geleitet. So sieht man auch keinen genügenden Unterschied zwischen den beiden ersten Theilen der Schrift. Thema des ersten ist nämlich die „Untersuchung der Zusammensetzung des Evangeliums nach Matthäus, dasselbe für sich aufgefaßt und mit Berücksichtigung des Markus“. Das Thema des zweiten Theiles lautet dann: „Vergleichung des Matthäus- und Markus-Evangeliums in unterscheidenden Eigenheiten“. Der Unterschied ist dabei nur ein gradueller, das heißt: auch im ersten Theile spricht die Vergleichung mit Markus schon mit, die dann im zweiten Theile zur Hauptsache wird. Der erste Theil beschäftigt sich nun mit: 1. Anordnung der Erzählungen; 2. Citate aus dem Alten Testament; 3. Erzählungen des Matthäus, welche nach Typen und Weissagungen des Alten Testaments gebildet sind; 4. Doubletten im Matthäus-Evangelium; 5. Worte und Ausdrücke, welche die beiden ersten Capitel des Matthäus unterscheiden und anderwärts wiederkehren. Der zweite Theil zerfällt in 24 Abschnitte, deren wesentlicher Gegenstand der Beweis für die secundäre Stellung des Matthäus ist; dieser Beweis beginnt mit Aufzählung von Stellen im Matthäus, wo der Redactor den Text des Markus mißverstanden hat, und schließt mit Betrachtung der dogmatischen Veränderungen des Evangeliums bei Matthäus, worauf dann aber noch eine Aufzählung der mancherlei Hinzufügungen folgt, die der Verfasser auch in dem Markus-Texte findet. Aus dieser Inhaltsangabe geht schon hervor, daß der Verfasser das ursprüngliche Evangelium bei Markus findet, aber nur mittelbar, sofern auch der kanonische Markus dasselbe nur mit Abänderungen von zweiter Hand giebt. Die Hauptquelle des Matthäus wäre also Urmarkus, eine zweite Quelle bilden die größeren Gruppen von *lógoi* Jesu im Evangelium, welche wahrscheinlich aus einer Spruchsammlung genommen sind. Außerdem aber nimmt der Verfasser noch eine dritte und vierte Hauptquelle an. Zur dritten rechnet er den Bericht über die Reden des Täufers und die Versuchung, den Hauptmann, 8, 5 ff., ferner die Stücke 8, 19—22. 9, 27. 32—34 und die Botschaft Johannis nebst der Antwort Jesu, 11, 2—19, zu der vierten Quelle die beiden ersten Capitel und eine größere Zahl von Redactionen einzelner Stellen im ganzen Evangelium. Eben diese letzteren Bestandtheile können offenbar nur uneigentlich eine Quelle genannt werden. Für die Existenz der dritten Quelle ist ein rechter Beweis nicht geliefert. Es bleibt also zunächst bei den beiden Hauptquellen, Urmarkus und der Spruchsammlung oder Urmatthäus, deren Unterscheidung der Verfasser durch seine Untersuchung bestätigt.

Aber wenn man auch, wie der Unterzeichnete, hiemit in der Hauptsache einverstanden ist, so können sich doch Bedenken erheben gegen die Art, wie der Verfasser schon im ersten und nun noch weiter im zweiten Theile den Beweis führt. Diese besteht aber doch wesentlich nur darin, daß er eine Menge von

Parallelen der Evangelisten unter verschiedene Kategorien bringt, wonach dieselben ein Mißverständniß des Markus-Textes durch Matthäus, eine durch den letzteren beigelegte Glosse oder von ihm gemachte Correctur und dergleichen augenscheinlich beweisen sollen. Aber wer zu viel beweist, beweist gar nichts oder das Gegentheil. Mit dem besten Willen wird man doch nicht läugnen können, daß die große Mehrheit der angeführten Stellen auch anders ausgelegt werden kann oder auch gar nichts beweist. Das ganze Verfahren macht dadurch viel mehr den Eindruck der Willkür als des wissenschaftlichen Verfahrens, und in jedem Falle trägt die Arbeit den Stempel des Unfertigen, was noch dadurch vermehrt wird, daß auch die Vertheilung des Stoffes unter die bestimmten Kategorien größtentheils beliebig ercheint. Mit anderen Worten: wir haben Collectaneen und Vorarbeiten für eine Untersuchung, aber nicht die reife Arbeit, welche eine Menge der ersteren wieder ausscheiden müßte. Nicht die Häufung einer großen Masse von zweifelhaften Belegen führt hier zum Ziele, sondern eine wohlerrungene Auswahl entscheidender Beobachtungen, welche dann noch durch die Gegenprobe bestätigt werden müssen. Solche Untersuchungen sind zwar über diesen Gegenstand schon oft gemacht, sie wären aber, in dieser Weise ausgeführt, immer noch eine dankbare Arbeit, denn der Nachfolger sieht leicht mehr als seine Vorgänger und am Ziele sind wir überhaupt noch nicht. Im Wesentlichen die gleichen Bemerkungen gelten vom 23. Abschnitt dieses zweiten Buches, in welchem, wie oben angegeben ist, nun begründet wird, daß unser kanonischer Markus ein überarbeiteter Text sei. Es werden hierfür gegen 140 Stellen aus dem Markus-Evangelium angeführt, aber die kurzen Bemerkungen über dieselben tragen ganz die Art von Postulaten und Zweifelhafte und Unsicheres ist so mit dem Nichtigen vermischt, daß das letztere dadurch sein ganzes Gewicht verliert. Was endlich die letzte Untersuchung dieses Buches anlangt, so betrifft dieselbe dem Titel nach die Frage, ob der Urmarkus, welchen der Verfasser aus Matthäus und Markus reconstruirt, ursprünglich ein Ganzes gewesen sei, und Jedermann wird erwarten, daß es sich hiernach darum handle, ob man an denselben eine einheitliche Composition wahrnehmen könne. Statt dessen wird aber vielmehr die Frage nach der Integrität dieser Handschrift erörtert und daraus, daß der Text des Markus auch da, wo er ursprünglicher als der des Matthäus sei und also den Urmarkus darstelle, doch schon nicht unverletzt erscheine, geschlossen, daß auch dieser Urmarkus schon Interpolationen enthalten habe. Was der Verfasser damit erreichen will, ergibt sich aus der Schlußbemerkung, daß demnach auch solche Stücke, deren mythischer Charakter zu dem übrigen nüchtern historischen Inhalte des Markus-Evangeliums nicht wohl stimmen, eben in der ältesten historischen Skizze noch nicht vorhanden gewesen seien.

Dies führt uns von selbst auf den dritten Theil, welcher von dem geschichtlichen Werth und Ursprung der Evangelien nach Markus und nach Matthäus handelt. Da werden nun zuerst die sachlichen Merkmale, welche für die Ursprünglichkeit des Markusberichtes sprechen, zwar nicht ganz mit vorsichtiger Auswahl, aber doch im Allgemeinen recht treffend zusammengestellt. Dann aber sucht der Verfasser zu zeigen, daß man von den Erzählungen dieser Art recht wohl unterscheiden könne die Thaten wunderbarer Geschehnisse, welche doch schon diese erste Schrift enthalten habe, und bemüht sich, den symbolischen Charakter und den daraus erklärlichen Ursprung der Stücke nachzuweisen, wie z. B. die Heilung

des Mannes mit der verdorrten Hand in der Synagoge zeigen sollte, daß Jesus an die Stelle der dürren Vehrfaßungen ein neues religiöses Leben gesetzt habe. Die Frage, welche hierdurch zur Sprache kommt, hat offenbar mit der literarhistorischen Untersuchung, von der das Ganze ausgeht, wenig mehr zu thun. Denn wie man im Uebrigen von der Originalität der Evangelien urtheilen mag, das muß doch für Jeden feststehen, daß diese Wundererzählungen schon zu der ältesten Aufzeichnung gehören und daß sie eben im Allgemeinen einen Bestandtheil der allerersten Ueberlieferung bilden. In Aufsehung des Matthäus beschränkt sich dann der Verfasser theils auf die allgemeine Behauptung, daß die mythischen Erzählungen desselben noch secundärer seien als die im Markus enthaltenen, theils auf ein Register der Stücke, welche, aus der Spruchsammlung stammend, einen historischen Charakter haben sollen, — im Ganzen ein sehr summarisches Verfahren. Daran schließen sich noch einige Abschnitte, welche in der Kürze die Nachrichten des Papias, die weiteren Zeugnisse über die beiden ersten Evangelien und endlich die Abfassungszeit derselben behandeln. Fassen wir Alles zusammen, so werden wir dem Buche nicht bestreiten können, daß es das Gewicht einer immer weiter sich verbreitenden Ansicht durch eine achtbare Stimme vermehrt; aber um tiefer in die schwebenden Fragen einzugreifen, müßte es reifer und methodischer gearbeitet sein.

G. Weizsäcker.

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, von Joh. Heinr. Aug. Ebrard, Dr. phil. et theol. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder und Zimmer, 1868. XVI und 1241 S.

Als den Hauptunterschied dieser neuen Auflage seines bekannten Buches bezeichnet der Verfasser, daß „die positive Untersuchung hier als der bleibende, feste, seinen Werth für alle Zeiten behaltende Kern breiter hervortritt, an den sich die polemische Antikritik nur mehr gelegentlich anschließt“. Wir wollen ihm nicht bestreiten, daß in dieser Rücksicht Einiges geschehen ist. Das hindert aber nicht, daß sich doch weite Strecken hin der Faden seiner Darstellung nur am Streite mit anderen fortspinn, und manchmal sind das überdieß recht untergeordnete und längst veraltete Arbeiten, wie z. B. die von Lützelberger. Auch können wir das breite Hin- und Herreden über die früheren Streitigkeiten des Verfassers und ihre Erfolge nicht für ein Element halten, das dem Buche einen mehr monumentalen Charakter geben würde. Und durch alles das hat dasselbe seinen unnöthig großen Umfang und seine so wenig einer wirklichen Untersuchung der Sache entsprechenden Darstellungsweise. Daß die Methode selbst keine andere geworden ist und daher auch der Gewinn der Arbeit derselbe geblieben, dürfen wir kaum erst bemerken. Uns scheint es immer, daß diese etwas zuversichtliche Apologetik jeden Unbefangenen erst an dem, wovon sie ihn überzeugen will, recht irre machen müsse, nicht etwa nur wegen des bedenklichen Tones, der so vielfach von Allem abweicht, was sonst in der Wissenschaft und namentlich in der christlichen Theologie für angemessen gilt, sondern noch mehr wegen des bedenklichen Verhältnisses zwischen der Zuversicht der Behauptungen und der Fundirung derselben. Die erstere kann wohl einem oberflächlichen Leser einen Augenblick ein Gefühl des Behagens einflößen darüber, daß den bösen Gegnern so kräftig die

Meinung gesagt und sie allesammt so tapfer aus dem Felde geschlagen werden. Wenn aber dieser Leser nun anfängt, sich darüber zu besinnen, auf wie lustigen Gerüsten, wie z. B. das sogenannte afoluthistische System, das Leben Jesu aufgebaut werden will, an wie dünnen Fäden die kritische Rechtfertigung der Evangelien und die Zurechtlegung des Geschichts- und Redestoffes hängt (wie das *αὐτῆς* in Luk. 2, 2, das *κολασθῆναι* in Matth. 24, 22 und hundert ähnliche Dinge), so wird er zum mindesten den Eindruck nicht abwehren können, daß der große Prunk des Auftretens eben die fadenscheinige Rüstung zu verhüllen hat.

Übungen.

C. Weizsäcker.

Das Evangelium nach Johannes, deutsch erklärt von Dr. Carl Heinrich August v. Burger, f. Oberconsistorialrath. Nördlingen, Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung, 1868. 528 S.

Dieser Commentar zum vierten Evangelium schließt sich an den zu den drei ersten Evangelien an und der Verfasser hat denselben nach den gleichen Grundlügen gearbeitet, nur ist er bei der Schwierigkeit des Johannes-Evangeliums etwas weiltäufiger gerathen. Es handelt sich also auch hier, wie überdies der Verfasser im Vorworte ausdrücklich erklärt, nicht um eine Arbeit für Gelehrte, sondern für Laien, welche ein eingehenderes Verständniß des Neuen Testaments suchen. Für Solche bietet die Schrift in der That recht vielen Stoff und durch die Präcision und Klarheit der Darstellung erwünschte Anregung und Belehrung genug. Unbeschadet dieser Vorzüge wird man aber doch fragen dürfen, ob nicht der Zweck durch eine einfachere gedrängte Erläuterung des Nothwendigen befriedigender erreicht werden dürfte. Der Verfasser hat übrigens, wie aus den „einleitenden Bemerkungen“ und der entsprechenden Durchführung erhellt, insbesondere eine apologetische Absicht, indem er doch solche Leser voraussetzt, welche nicht unbekannt sind mit den Schwierigkeiten, welche die Annahme der apostolischen Abfassung des Evangeliums darbietet, und den Ansichten der neueren Kritik über dasselbe. So weit es sich darum handelt, oberflächliches Aburtheilen abzuweisen, wird seine Arbeit diesen Zweck gewiß erfüllen, da sie jedenfalls dazu angethan ist, in faßlicher Weise den Reichthum und die Tiefe der Gedanken der ausgelegten Schrift zur Anschauung zu bringen. Anders aber stellt sich die Sache, wenn man fragt, ob die Auslegung die Schwierigkeiten, mit welchen ein ernste Forchung zu thun hat, wirklich überwindet. Da werden weder die absprechenden Sätze der Einleitung, noch solche bei aller Zuversichtlichkeit schwankenden Erklärungen genügen, wie über das 21. Capitel, das zwar sicher von dem Apostel sein soll, aber doch wenigstens im 24. und 25. Vers von anderer Hand sein kann, wofür sich der Verfasser dann auch schließlich entscheidet. Uebrigens hat die abgeordnete Bearbeitung des Evangeliums freilich nur das halbe Problem zu überwinden, da der schwerste Theil desselben immer die Herstellung eines Gesamtbildes aus der Gesamtheit der Evangelien ist. Doch zeigt auch das Evangelium für sich allein betrachtet deutlich genug die entferntere und vermittelte Stellung des Aufzeichners zum Inhalte, und die Erklärung, welche dieses nicht anerkennt, wird durch die künstlichen Wendungen, mit welchen sie das Befremdliche zurecht legt, den Zweifel des wirklich Nachdenkenden nicht beschwichtigen, sondern

nur vermehren. Um bei den handgreiflichsten Fällen stehen zu bleiben, dürfen wir nur auf die Stellen verweisen, wo das überlieferte Wort von Jesus und die Auslegung des Erzählers auseinandertreten. Was beweisen die künstlichen Vereinigungen des Verfassers, wie zu 2, 19 ff., vgl. S. 67, und zu 3, 14 f., vgl. S. 84, anders, als daß wir im Evangelium selbst schon Ursprüngliches und Reflexion darüber neben einander haben? Ebenso verhält es sich aber auch mit der hier wiederholten auch schon so oft gehörten unnatürlichen Erklärung von 6, 51, wonach nicht vom Abendmahle die Rede ist und doch die Worte einen Vorausblick darauf enthalten, also eben die Worte nicht darauf gehen und doch darauf gehen. Und so vieles Andere. Hier und da aber hat der Verfasser die Sache auch noch unnöthig erschwert, so wenn er sich bei 1, 1 der alten socinianischen und neu-erlangischen Erklärung anschließt. Als ein Mangel von Gewicht muß endlich noch bezeichnet werden, daß über der Erklärung von Vers zu Vers und Wort zu Wort die Uebersicht des Gedankenganges zu kurz kommt, die gerade dem nicht-theologischen Leser Bedürfniß wäre und für das Evangelium so charakteristisch ist.

Tübingen.
C. Weizsäcker.

Meyer, H. A. W., Commentar über das Neue Testament. Zweite Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. Fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1869. X und 684 S.

Wir bringen die Anzeige dieser fünften Auflage des wohlbekannten Commentars über das Johannes-Evangelium etwas spät. Nur um so mehr heißen wir die wiederholte Arbeit des verehrten Verfassers herzlich willkommen. Sie ist in Wahrheit eine neue Auflage. Dem Umfang nach ist der Commentar nur seit der vierten Auflage um ungefähr hundert Druckseiten gewachsen. Und jeder Blick in das Buch zeigt, daß die Arbeit mit derjenigen Liebe weiter gefördert worden ist, welche eben den Johannes-Commentar unter den neutestamentlichen Commentaren des Verfassers bei aller gleichmäßigen Sorgfalt, die er in ächter Gelehrten-treue dem Ganzen gewidmet hat, besonders hervorragen läßt und die in ihrer reinen aufrichtigen Weise der Sache mehr dient, als so manche tropige apologetischen Versuche, welchen es an dem Stempel der innerlichen Arbeit fehlt. Einen apologetischen Charakter trägt auch dieses Werk, denn es ist mit der Kraft einer warmen Ueberzeugung dahin gerichtet, der christlichen Kirche diese Perle des neutestamentlichen Kanons als einen berechtigten Bestandtheil desselben, ein Denkmal des apostolischen Christenthums und geschichtliches Zeugniß von dem Stifter zu erhalten. Das theologische, das heißt wissenschaftliche, Recht dieser Absicht liegt in der unbestreitbaren Thatfache, daß dieses Evangelium unter den Factoren, welche den großen Siegeslauf der neuen Religion eingeleitet und vollendet haben, in erster Linie steht. Es kann aber auch die Arbeit des Verfassers als ein Muster gelten für die Art, in welcher diese Apologie zulässig und von Erfolg begleitet sein mag. Mag der Verfasser auch die peinliche Stimmung nicht verbergen, welche die seiner Ansicht entgegengesetzten kritischen Arbeiten in ihm hervorrufen, so hat ihn diese Stimmung weder je zur Feindseligkeit geleitet, noch hat sie ihn abgehalten, auf irgend eine gegnerische Aeußerung zu achten, deren Würdigung

ihm zur Förderung der wahren Erkenntniß des Gegenstandes zu dienen schien, und er hat diese überall mit strenger Absicht der Gerechtigkeit und unbefangener Prüfung vollzogen.

Viele Schwierigkeiten, welche die apostolische Abfassung des Evangeliums wegen des christologischen Inhaltes desselben für Andere bietet, bestehen für den Verfasser nicht, da er an der kirchlichen Lehre von der persönlichen Präexistenz Christi festhält. Demungeachtet hat er sich der Wahrnehmung nicht verschlossen, daß die Darstellung des Evangelisten, auch in den Reden Jesu, von einem Begriffe beherrscht ist, nämlich dem Gedanken des Logos, welcher in dieser Gestalt nicht von Jesus selbst herrühren kann, sondern eine jenseits der paulinischen Theologie liegende Entwicklung des urchristlichen Gedankenkreises darstellt und daher auch dem apostolischen Verfasser jedenfalls erst im Laufe seines Lebens zugewachsen sein kann. Ich will nicht zurückhalten, daß mir die Folge dieser Anerkennung weiter zu führen scheint. Ist die Logosidee nicht auf Christus selbst zurückzuführen, so haben wir auch schwerlich ein historisches Recht, diesem Aeußerungen über das Bewußtsein seiner Präexistenz zuzuschreiben, und wir müssen dann ebenso die freie Reproduktion der Reden Jesu, welche auch der Verfasser anerkennt, in unserem Evangelium noch in einem strengeren Sinne verstehen. Und ähnlich verhält es sich wohl mit dem historischen Charakter der Erzählung. Auch der Verfasser giebt zu, daß der eigentliche Zweck der Schrift nicht in irgend welchen besonderen Beziehungen, sondern darin besteht, daß er die ganze Erscheinung Jesu in das Licht seiner Erkenntniß von demselben stellen will. Dann aber ist sicher auch der historische Charakter seiner Schrift nicht mehr von der Art, daß wir ihn den Synoptikern gegenüber als erste Quelle ansehen dürfen. Sein historischer Werth kann in einzelnen Ueberlieferungen und in einem mittelbaren Zeugniß für die Gesamtwirkung der Person bestehen, aber er hat wohl kaum mehr jene Bedeutung des ersten directen Zeugnisses. Ich will hier nicht weiter verfolgen, was sich daraus ergibt für die letzte Hauptfrage über den Ursprung selbst. Immer bleibt es dabei, daß der Verfasser das große Verdienst hat, bei aller Liebe zu der für ihn direct apostolischen Schrift auf keinem Punkte die Unbefangtheit in der Würdigung aller Umstände verläugnet zu haben. Und sein eigenes Werk mag ein Beweis dafür sein, daß man dieser historischen Kritik gerecht werden und doch auch dem großen urchristlichen Denkmal gerecht bleiben kann.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Der Apostel Johannes, sein Leben und seine Schriften. Von C. Bagge sen, Pfarrer am Münster zu Bern. Zwei Vorträge, gehalten im Großrathssaale zu Bern am 5. und 12. März 1869. Bern, Verlag von Mann und Bäschlin, 1869. 71 S.

Es ist nur zu billigen, daß so allgemein wichtige Gegenstände wie der hier behandelte auch in populären Vorträgen zusammenfassend besprochen werden, und es muß dem Geschmacke des Verfassers und seines Publicums freigestellt sein, ob dieß auf der Stufe der Katechese geschehe. Nur ist kein rechter Grund abzusehen, warum solche Vorträge gedruckt werden. Die paar Noten gelehrten Inhaltes, die am Schlusse beigefügt sind, erklären dieß noch nicht. Zu wünschen wäre immerhin auch bei einer populären Behandlung, daß nicht so ohne Weiteres auch

Legenden als geschichtlicher Stoff verwerthet würden, und daß der Zweifel an der Richtigkeit des Johanneischen Evangeliums nicht bloß auf „eine dem bisherigen Glauben widersprechende Denkweise“ zurückgeführt würde.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi. Ein Gemälde aus der Leidensgeschichte, gezeichnet von H. Warneck, Archidiaconus zu Domniksch. Gotha, Fr. Andr. Perthes. 1867. III u. 210 S.

Der Verfasser spricht sich mit Recht sehr entschieden gegen die Kunst der Schönsfärberei aus, die mit ihrer taschenspielernden, die sittlichen Begriffe verkehrenden Dialektik neuerdings auf geschichtlichem Gebiete mannigfach geübt wird; verschiedene Ehrenrettungen berühmter Namen, an denen im fälschlichen Sinne das achte Gebot geübt und das Böse zum Guten gestempelt wird, sind ein Beweis dafür. Der Verfasser scheint uns theilweise in das entgegengesetzte Extrem verfallen zu sein. Denn selbst eine strengere Kritik des Pilatus, des charakter- und principlosen, launenhaft zwischen Feigheit und Uebermuth schwankenden, skeptischen Weltmannes, kann die besseren Züge an diesem Repräsentanten des untergehenden Rom, namentlich eine immerhin mit Furcht und Aberglauben gemischte Scheu vor einem übermächtigen Göttlichen und ein gewisses Billigkeitsgefühl, das sich um die Rettung der Unschuld Jesu aufrichtig bemüht, nicht verkennen, ohne deswegen auf Niemeyers Seite zu stehen, der dem Pilatus nur etwas mehr Festigkeit des Charakters, mehr Grundsätze, statt bloßen Gefühls wünscht, oder gar mit Tertullian ihn schon als einen halben Christen zu bezeichnen. Der Verfasser malt ihn dagegen fast ganz ins Schwarze und deutet auch diejenigen Wendungen und Schritte in der Geschichte des Pilatus, in dem Proceß der Verurtheilung Jesu, die mindestens eine günstigere Beurtheilung nicht ausschließen, entschieden zu seinen Ungunsten aus.

Wenn wir auch somit nicht durchweg der Beurtheilung des Verfassers beistimmen können und speciell den einen wesentlichen Zug im Charakter des Pilatus nicht gebührend betont finden, wonach er ein getreues Bild seiner Zeit und seines Volkes, des augusteischen Rom mit dem abstracten Ideal der äußeren Weltmacht ist und wodurch seine Verührung mit Christo, als dem höchsten Repräsentanten der göttlichen Weltmacht, des Reichs der Wahrheit, die Gestalt eines tragischen Conflictes annimmt, so erkennen wir im Uebrigen den großen Scharfsinn und die psychologische Feinheit in der Entwicklung des interessanten Charakters, die nicht geringe Gewandtheit des Verfassers und seinen christlich-mannhaften Ernst in der Anwendung der gewonnenen Resultate vollkommen an. Die Schrift betrachtet das Charakterbild des Pilatus, mit strenger Hervorhebung seines vollkommenen religiösen Indifferentismus und ungläubigen Weltfinnes, als einen Typus für die entsprechende Richtung aller Zeiten, insonderheit als ein Spiegelbild für unsere Zeit mit ihrem herrschenden Pilatussinn. „Denn“, sagt der Verfasser mit Recht, „besonders in unserer Zeit ist das Geschlecht der Pilatusseelen außerordentlich zahlreich vertreten, so zahlreich, daß, wollte man vornehmlich den religiösen Charakter dieser Zeit mit einem Worte bezeichnen, man es wohl so ziemlich treffen würde, wenn man Pilatus darüber schriebe.“ Der Verfasser verleiht es auch in der That, die Aehnlichkeiten unserer Zeit und ihres Geistes mit

dem Charakter des Pilatus oft wahrhaft überraschend herauszustellen und in anschaulicher dramatischer Lebendigkeit am Faden der Geschichte, die er Schritt für Schritt bis zu ihrem Höhenpunkt verfolgt, zur Lehre und zur Warnung in einer für jeden ernster Gebildeten verständlichen, einschneidenden Darstellung vorzuführen.

Die Schrift, die sich würdig der bekannten Lavater'schen über den gleichen Gegenstand anreicht und auch die einschlagenden Nebencharaktere, speciell den des Herodes, treu und lebensvoll zeichnet, ist ein wohlgelungener Beitrag zur Darstellung der biblischen Charaktere in ihrer typischen Gestalt, eine Schriftauslegung in Lebensbildern der heiligen Geschichte.

Der Stoff ist eingetheilt in zwölf Capitel, die schon in ihren kurzen Ueberschriften die große Bewegtheit der Geschichte mit der reichen Fülle ihrer bedeutenden Motive ausdrücken und von denen das erste, das zur allgemeinen Orientirung bestimmt ist, mit den Worten schließt, die ein Zeugniß sind von der gewissenhaften Treue, mit der der Verfasser bestrebt ist, zur tieferen Erbauung durch ernste und gediegene Betrachtung der Schrift auch in dieser Gestalt mitzuwirken, und gewiß an jedem aufmerksamen Leser ihre Bestätigung finden. „Der Herr helfe“, sagt der Verfasser, „daß die Auslegung seines Wortes zur Anwendung werde auf das eigene Leben und daß die Anwendung wiederum sein Wort uns auslege. Das ist die rechte Frucht von der Betrachtung anderer Menschen, daß wir uns selbst besser verstehen lernen, und das ist ein Gewinn der Selbstkenntniß, daß sie uns den Schlüssel zum Verständniß fremder Charaktere an die Hand giebt. Möchten wir nur klug werden, so lange es Zeit ist, durch fremden Schaden und nicht erst, wenn es zu spät ist, durch eigenen Schaden! Was von Pilatus geschrieben, ist uns zur Warnung geschrieben; wenn wir den Weg verlassen, den Pilatus zu seinem Verderben gegangen, dann haben wir uns zum Segen die Inschrift der Warnungstafel gelesen.“

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Paulus, der Apostel der Heiden. Vorträge, gehalten in den Protestantischen Vereinen zu Dresden und Leipzig, von Max Krenkel. Mit einer Karte. Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1869. 233 S.

Diese Schrift hat sich seit ihrem Erscheinen eines lebhafteren Beifalles erfreut, als so manche ähnliche aus öffentlichen Vorträgen erwachsene Arbeiten, und wenn gemeinfaßliche, rednerisch warme Darstellung, geschickte Gruppierung des reichen Materials, farbenreiches Gemälde der inneren und äußeren Lagen und Vorgänge, endlich der Hintergrund sorgfältiger gelehrter Vorbereitung als die Bedingungen dazu erscheinen, so darf man ihr ohne Anstand das Zeugniß geben, daß sie sich weit über die gemeine Linie der Literatur dieser Art erhebt. Ihre Aufgabe ist das biographische Gemälde als Charakterbild gefaßt. Sie geht in Ansehung der Quellen von der Kritik Baur's und Zellers im Wesentlichen aus, hat sich aber insbesondere in Ansehung der paulinischen Briefe durchaus das eigene kritische Urtheil vorbehalten. Obwohl diesen gegenüber die Apostelgeschichte für den Verfasser eine authentische Quelle nicht ist, so erkennt er doch die Richtigkeit der Reiseberichte derselben an, die er auf Titus zurückführt, und hat sich schon

dadurch das Recht vorbehalten, der Erzählung der Apostelgeschichte auf weite Strecken zu folgen. Uebrigens erklärt sich wohl auch das letztere Verfahren daraus, daß es bekanntlich sehr schwer ist, auf die Grundlage der Briefe eine zusammenhängende Erzählung des Lebens des Apostels zu bauen, und daß in populären Vorträgen am besten an die geläufigen, aus der Apostelgeschichte entnommenen Rahmen und Bilder der Geschichte angeknüpft wird. Dabei hat aber der Verfasser in allen Fällen, wo beide Quellen sich widersprechen, wie bei dem Apostelconcil, oder in solchen, wo die Apostelgeschichte dem Charakterbild der Briefe zu widersprechen scheint, wie bei der Katastrophe, die über den Apostel in Jerusalem hereinbricht, den Bericht der Apostelgeschichte verworfen. Die Lehre des Apostels hat er nur in flüchtigen Umrissen bei der Bekehrung und dem Anfange seines Apostolates gezeichnet, dagegen überall, wo er die Briefe nach ihrer Abfassungszeit einreicht, eine Analyse ihres Inhaltes und dadurch die Ergänzung jener Skizze gegeben. Nicht überall möchten wir sagen, daß er dabei dem Apostel ganz gerecht geworden sei. Wir haben wohl kaum ein Recht, in Röm. 9—11 eine Begründung des Prädestinationsdogma's von Seiten des Apostels zu finden, welche doch nur dem Buchstaben nach gelte, da man in diesen Aussprüchen des Apostels nichts Anderes sehen dürfe, als eine augenblickliche, durch den Gegensatz hervorgerufene Verirrung seiner verstandesmäßigen Dialektik, an welcher sein Herz keinen Antheil habe. Doch sind diese Fälle etwas willkürlicher Darstellung die selteneren, im Ganzen herrscht vielmehr eine anerkennenswerthe Unbefangenheit der Reproduction vor. Eine andere Ausstellung wird sich aber nicht ohne Grund in der Richtung machen lassen, daß die Schärfe der Begriffe und die Bestimmtheit der Auffassung geschichtlicher Dinge dem Verfasser häufig verschwimmt oder geradezu die Spitzen von ihm abgebrochen sind. Ich hebe in dieser Beziehung beispielsweise die corinthischen Parteien oder bestimmter die Christuspartei hervor, über welche ich die Ansicht des Verfassers schlechterdings nicht wiederzugeben wüßte. Um ein anderes Beispiel von für die Sache untergeordneter Art anzuführen, so ist der Verfasser über die Frage vom keltischen oder germanischen Ursprung der Galater einfach damit hinweggegangen, daß er in den Galatern die Charaktereigenthümlichkeiten beider Völker vereinigt findet. In allen diesen Fällen ist doch das Verfahren mehr ein rhetorisches als das einer geschichtlichen, wenn auch populären Darstellung. So kommt es auch in der Erzählung über die Auseinandersetzung des Paulus in Jerusalem nach Gal. 2 kaum zu einer Berührung der auch auf der Grundlage des Galaterbriefes so nahe liegenden Differenzen der historischen Auffassung. Die *παρεῖσαντοι ψευδάδελφοι* bleiben ganz aus dem Spiele. Sehen wir von diesem Allem ab, so ist doch noch von der am Schlusse der Wirksamkeit des Apostels gegebenen Charakteristik zu reden, welche im Ganzen zu dem vorausgehenden Inhalte wenig passen will. Der Verfasser erkennt dem Apostel eine religiöse Genialität zu, welche ihn geschickt machte, das, was der religiöse Genius des Stifters gegeben hat, als Gemeingut der Menschheit zu verwerthen. Er findet bei ihm ein mystisches Element, aber nur um über dasselbe ein rationalistisches zu erheben, welches freilich nicht zu voller Consequenz entwickelt sei, und sodann ihn als den leuchtenden Vorkämpfer der geistigen Freiheit zu schildern. Diese Kategorien sind doch für ein eigentliches Geschichtsbild gewiß sehr ungenügend und es zeigt sich daran, wie gefährlich es ist, solche Bilder vorzugsweise für die Zwecke der Gegenwart unmittelbar verwerthen

zu wollen. — In Erläuterungen, welche angefügt sind, giebt der Verfasser seine kritische Ansicht über die Paulusbriefe und darunter eine Hypothese über einzelne ächt paulinische Stücke in den Pastoralbriefen.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Zeittafeln zur Kirchengeschichte. Dritte Auflage. Neu bearbeitet von H. Weingarten, Professor der Theologie an der Universität Berlin. Berlin, Verlag der E. Schweiggae'schen Hofbuchhandlung (früher Mylius' Verlag). 154 S.

Was uns hiernit geboten wird, ist eine Umarbeitung der Ahlemann'schen Tabellen, daher die Bezeichnung: dritte Auflage. Die Umarbeitung ist aber vollständig und es ist deswegen auch nur der neue Verfasser auf dem Titel genannt. Ganz davon abgesehen, ist die Mühe, welche sich Herr Prof. Weingarten mit der Sache gegeben hat, in jedem Falle höchst anerkennenswerth. Jedermann kann sich vorstellen, daß die Arbeit schon der Auswahl des Stoffes und der Anordnung wegen keine geringe ist. Das Vermittel, welches diese Bearbeitung darbietet, ist nun gerade durch die Zweckmäßigkeit und das Geschick, mit welchem in beiden Richtungen verfahren ist, ein vortreffliches geworden. Die Angaben zeigen durchgängige Benutzung der neuesten Forschung und geben damit die überhaupt mögliche Sicherheit. Was aber für den Zweck einer solchen Arbeit ebenso sehr in Betracht kommt, ist der Umstand, daß die Tafeln eine Menge von anregenden Winken für den Lernenden enthalten und demselben überhaupt nicht eine bloße Notizenammlung, sondern ein geistig belebtes Bild an die Hand geben. Ich könnte mich damit begnügen, als Colleague im Unterrichte der Kirchengeschichte diese Uebersetzung auszusprechen, aber ich glaube die Arbeit noch mehr zu ehren, wenn ich außerdem noch etliche sachliche Anmerkungen mache zu Einzelnem, was ich beispielsweise anders gemacht haben würde.

Zu der Uebersicht über die Perioden der Kirchengeschichte ist aufgeführt: Uebergewicht der Kirche im Wormser Concordat. Ich glaube, man könnte es eben so gut umgekehrt ansehen, die Kirche hat sich damals in ihren Absichten wohl ebensoviel beschränken müssen, wie der mittelalterliche Staat, denn diese Absichten waren schon so unverschrämt wie heutzutage. S. 6 ist die zweite Apologie Justins unter Mark Aurel gesetzt, was sich wohl kaum mehr halten läßt. Zu S. 13: Sabellius kann man nach den Nachrichten des Elenchus nicht mehr gut allein als Presbyter in Ptolemais (250 – 260) aufführen. S. 22 ist die Synode zu Antiochien 341 als zweite aufgeführt, wozegen ich nichts habe; dann kann aber die von 344 nicht ebenfalls als zweite bezeichnet werden, wie dort geschieht. Bei der Synode von Sirmium 357 dürfte angedeutet sein, daß es sich eigentlich nicht mehr um eine dogmatische Erklärung, sondern um eine Staatsmaßregel gegen den Streit handelte. Die Andeutungen S. 23 über die Lehre der altbritischen Kirche erinnern etwas zu viel an Ehrards phantastische Auffassung derselben. S. 25 steht: „Erstes Vorkommen des Namens Patriarch für die von dem Concil zu Constantinopel als Auctoritäten der Lehre anerkannten Bischöfe“.

Dies gründet sich auf den bekannten Bericht des Sokrates, denn das Concil selbst giebt den Titel nicht; Sokrates hat aber wahrscheinlich die Stellung, welche der Kaiser denselben gab (nicht das Concil), mißverstanden. Der Name Patriarch war jedenfalls damals noch nicht spezifischer Amtsname, vgl. Hefele II, 28 und jetzt Hinschius, K.-K. I, 542. Was S. 27 verstanden ist in der Stelle: „Zosimus 10. Epistola [re]tractoria“, kann ich nicht ersehen. Der Schüler wird dadurch verführt, den Terminus epistola tractoria (vgl. den liber diurnus) zu mißverstehen. Zu S. 31 ist zu bemerken, daß das erste Constitutum des Vigilius für die Antiochener in das Jahr 553 und nicht 554 fällt. Ebendasselbst dürfte so gut wie das Justinianische Edict über die *anathematika* auch das von 533 zur Geschichte des Monophysitismus aufgeführt sein. S. 33 ist Gregor d. Gr. als Begründer der Lehre vom Segfeuer aufgeführt, was gegenüber von Augustin nicht angeht. Ebendasselbst ist S. Goar am Rhein doch ein historisch sehr zweifelhafter Heiliger. S. 34 f. vermiße ich eine Andeutung über die kirchenrechtlich polemische Stellung des Quinisextum. S. 54 sollte für einen Text des Papstwahldecretes statt Hugo von Fleury besser der Hauptgewährsmann Hugo von Flavigny genannt sein. S. 57 ist die Bezeichnung des Anselm von Canterbury als Begründer der Scholastik kaum berechtigt, sofern man dabei an die scholastische Methode denken muß, für welche er nicht der Erste ist und nur relativ Epoche macht. Die Zahl 1124 für die Verbrennung des Petrus von Bruys S. 59 läßt sich nach Goldhorns Untersuchung nicht festhalten, noch weniger die S. 61 behauptete Verurtheilung des Heinrich von Lausanne in Reims 1148. Auch sollte dort nicht mehr Hildebert von Tours als Verfasser des ersten scholastisch-theologischen Systems (tractatus theologicus) aufgeführt sein, nachdem dieser Irrthum längst beseitigt ist. Bei der Anführung der Worte: homo sit papae etc. von Lothar S. 60 sollte angedeutet sein, wo diese Worte standen; so wie sie stehen, erwecken sie den Schein einer Urkunde. S. 63 ist la nobla leycezon mit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts nach dem bekannten Ergebnisse exacter Forschung viel zu früh angesetzt. S. 65 dürfte das „vielleicht“ in Ansehung der späteren Abkunft der Jesaja- und Jeremija-Commentare unter Joachims Namen weggeblieben sein. S. 84 ist die Angabe über die Annaten, sofern man diese im engeren Sinne faßt, nach der Klärung dieser Materie durch Philipps wohl anders zu stellen. S. 92 ist der Ausdruck „die drei Concilienideen“ nicht deutlich. Die Angabe S. 108 „Luther bei den Franziskanern in Magdeburg“ berichtigt sich jetzt durch F. Köstlins einleuchtende Untersuchung. S. 110 dürfte im Zusammenhange von Briconnets Thätigkeit beim Worte „Frankreich“ die Bezeichnung „südliches“ wegfallen. S. 122 ist die Gründung der Universität Jena ein Jahrzehnt zu früh angesetzt. Ebendasselbst vermiße ich die Erwähnung der reformatio Wittebergensis von 1545. S. 127 ist der Druckfehler Bodenbach in Widenbach zu corrigiren. S. 134 dürften die Bestimmungen des westfälischen Friedens eingehender gegeben sein. Ebenso vermiße ich S. 148 die epochemachende nordamerikanische Verkündung der Religionsfreiheit im Staate durch die Constitution von 1787.

Diese kleine Nachlese macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie will nur ein bescheidener Beitrag zu der verdienstlichen Arbeit des Verfassers sein. Hervorzuheben ist an der letzteren auch noch die reichliche Beiziehung der Culturgeschichte und christlichen Kunstgeschichte.

Dante Alighieri und die göttliche Komödie. Eine Studie von Dr. H. C. Hugo Delff. Leipzig, bei V. G. Teubner, 1869. IX u. 160 S.

Der unvergängliche poetische Werth von Dante's göttlicher Komödie ist stets in vollem Maße anerkannt worden, ebenso hat man wohl eingesehen, daß das Werk einen durchaus symbolischen und allegorischen Charakter an sich trägt; die philosophische Tiefe desselben wurde jedoch bisher noch nicht in gebührender Weise gewürdigt. Fast allgemein gilt die Annahme, daß Dante nach dieser Seite hin nur als ein poetischer Excerptor des Thomas von Aquino anzusehen sei, wonach ihm freilich als Denker keine besondere Bedeutung, Selbstständigkeit wenigstens nicht eingeräumt werden könnte.

Dem setzt sich nun der Verfasser der oben genannten Schrift, worin ihm einigermaßen schon Marsilius Ficinus, in neueren Zeiten Ozanam, Abeken und Göschel vorangegangen, mit aller Entschiedenheit entgegen. Mit kurzen Worten ist dieß von ihm geschehen in seinen, auch sonst in mehrfacher Beziehung verdienstlichen, „Grundlehren der philosophischen Wissenschaft. Husum 1839“. Im historischen Anhang zu dieser Schrift rügt er es, daß bis jetzt Dante's in der Geschichte der Philosophie gar keine oder nur flüchtige Erwähnung geschehe, und liefert nun, wenn auch zunächst bloß in allgemeinen Umrissen, den Beweis, daß der unsterbliche Dichter auch unter den Philosophen eine nicht unbedeutende Stellung einnehme, daß er den Mystikern oder, noch bestimmter ausgedrückt, den Theosophen beigezählt werden müsse.

Doch hat sich Delff an dieser Darlegung nicht genügen lassen, sondern jener wichtigen Angelegenheit noch eine eigene Schrift, die hier uns vorliegende „Studie“ widmen wollen, welche, nach einer sehr gut geschriebenen Einleitung, in ihren zwei Haupttheilen zuvörderst „Dante's Weltanschauung“ und dann „den Gedankengang der göttlichen Komödie“ entwickelt. Der erste Haupttheil handelt in sieben Capiteln: von Dante als Mystiker — von den politischen und kirchlichen Ansichten des Mannes — von seiner Theologie — Kosmologie — Anthropologie — von seiner Erkenntniß- und Sittenlehre — und von seiner Religionslehre.

Es verfährt hier unser Verfasser überall urkundlich, indem er die betreffenden, ganz eigentlich entscheidenden Beweisstellen aus der göttlichen Komödie selbst uns vorlegt und allenthalben dem Analoges aus der mystischen und theosophischen Literatur zur Vergleichung heranzieht. Natürlich beschränkt er sich hierbei nicht auf die Mystiker und Theosophen des Mittelalters, wie auf den Meister Eckhart, auf Tauler, die deutsche Theologie, dann auf Albert den Großen, Bonaventura, Hugo und Richard von Sanct Victor, auf Anselm von Canterbury sowie auf Johannes Scotus Erigena, sondern er geht noch weiter zurück auf Prothius, auf Plotin, Porphyrius, Iamblichus, Proklus, dann auf die Kirchenväter Augustinus, Makarius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa, ferner auf Clemens von Alexandrien und Origenes, auf Philo den Juden, auf das kabbalistische Buch „Sohar“, bis auf Plato u. c.

So hat dem Delff für seinen Endzweck ein sehr reiches Material zusammengebracht, eben dieses aber auch sehr geschickt zu verarbeiten verstanden. In der That hat er in der doch keineswegs umfangreichen Schrift eine höchst schätzbare Arbeit geliefert, durch welche die Wissenschaft wirklich bereichert wird, und aus der zugleich, worauf er es hauptsächlich abgesehen hatte, der große Geist Dante's in noch hellerem Glanze als bisher, uns entgegen leuchtet.

München.

Dr. Julius Hamburger.

Systematische Theologie.

La révélation. Cinq conférences prêchées à Genève, Marseille et Lausanne par A. Bouvier, pasteur. Genève et Paris 1870.

Die Sitte der Neuzeit, vor einem gemischten Publicum Vorträge über die Wahrheiten des Christenthums zu halten, beschränkt sich keineswegs auf die Länder deutscher Zunge. Schon seit geraumer Zeit ist sie auf französischen Boden übertragen worden und hat auf diesem schon manche vortreffliche Erzeugnisse hervorgebracht. Wir brauchen nur an die Vorträge oder, wie man sich im Französischen ausdrückt, an die Conferenzen von Pressensé, von Naville u. A. zu erinnern. An diese schließen sich ebenbürtig die in Rede stehenden des Genfer Professors und Pastors an, der schon durch mehrere schriftstellerische Arbeiten sich einen wohlverdienten Ruf erworben hat. Ueber die Zeitgemäßheit des von Bouvier behandelten Gegenstandes kann kein Zweifel obwalten, wenn man sich die jetzigen Zustände des französischen Protestantismus vergegenwärtigt.

Vor Allem ist die Klarheit anzuerkennen, womit der Redner seine Aufgabe formulirt, die Sicherheit, womit er sie in ihre einzelnen Theile und Momente zerlegt, die richtige Ordnung, in welche er die einzelnen Materien bringt, so daß jeder Laie sich darin ohne Mühe zurecht finden kann. Ausgehend in der ersten Conferenz von dem Bedürfniß einer Offenbarung, bespricht er in der zweiten die Möglichkeit derselben, wie sie begründet ist in Gottes Können und Wollen, in dessen freiem Wirken, sowie in dessen Liebe. In der dritten Conferenz behandelt er denjenigen, der Mittelpunkt und Fülle aller Offenbarung ist. Damit aber diese objective Offenbarung uns angeeignet würde, damit sie nicht bloß außer uns bliebe, sondern auch in uns selbst verwirklicht werden könnte, dazu bedurfte es des heiligen Geistes, der das letzte Glied der Kette der außer uns vorhandenen Offenbarung und zugleich das erste Glied der inneren Offenbarung, der Offenbarung im einzelnen Christen und in der christlichen Menschheit, ist. Alles dahin Bezügliche wird in der vierten Conferenz erörtert. Daran reiht sich in der fünften als Abschluß des Ganzen eine Erörterung über das geschriebene Wort Gottes als Urkunde der Offenbarung.

Was aber diese Vorträge in höherem Grade auszeichnet, was besonders geeignet ist, sie fruchtbar und wirksam zu machen, das ist dieses, daß jede Wahrheit des Christenthums an die richtig erkannten, unauslöschlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur angeknüpft, daß das Christenthum aufgefaßt wird als allein fähig, den Menschen in seinem tiefsten Grunde zu befriedigen, so daß die Längung und Verwerfung des Evangeliums, die ganze unchristliche Richtung des Zeitgeistes zugleich als eine Versündigung an der Menschheit selbst erscheint. So bleibt keine der behandelten Wahrheiten in ihrer Abstrachtheit stehen. Alles wird in lebendige Wechselbeziehung zum Wesen des Menschen gesetzt, der für das Christenthum geschaffen und für den das Christenthum geschaffen ist, so daß er sich zu demselben hinwenden muß, sowie er zum wahren Bewußtsein seiner selbst und dessen, was seine Seele im Innersten bedarf, erwacht ist. Das giebt dem Redner Anlaß, seine Zuhörer auf lebendige, oft wahrhaft ergreifende Weise anzufassen. Es giebt Allen, was er sagt, eine eigenthümliche Wärme.

So wird, um nur ein Beispiel anzuführen, das Bedürfniß einer Offenbarung an das Wort des Psalmisten: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen

Gotte" (Ps. 42, 3), angeknüpft, in dem Sinne, daß dasselbe, was im Psalmfänger, in der Menschheit überhaupt vorgeht. Sie sucht den Gott, den zu kennen ihre Bestimmung ist, von dem sie sich entfernt hat, um sich allerlei Leiden zuzuziehen, bis sie ihn in ihrer Seelenangst zurückverlangt. Das giebt dem Redner Anlaß, die drei Punkte zu besprechen: Gott ursprünglich von der menschlichen Seele erkannt, Gott für die Seele verloren gegangen, Gott von der Seele zurückverlangt. Dabei verbreitet sich der Redner über die hohe Würde der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschennatur, über ihren tiefen Fall und all das Elend, das demselben nachgefolgt ist, und über die daraus sich ergebende innere Nothwendigkeit einer Offenbarung. „Diese Offenbarung“, sagt er, „ist so sehr nöthig, daß, wenn meine Seele sie nicht konnte, sie dieselbe voraus ahnen würde. Aber, wir sagen es noch einmal, weil wir Gott verloren haben, deswegen muß er durch unser Seufzen bewogen werden, sich uns zu offenbaren. Weil es einen Sündenfall giebt, deswegen ist eine Offenbarung nöthig.“

Der Verfasser erkennt es wohl und spricht es mehrmals aus, daß die kurze Zeit, die ihm zu seinen Ansprachen zugemessen ist, ihm durchaus nicht gestatte, das Thema, das er sich für jeden einzelnen Vortrag gestellt, irgendwie erschöpfend zu behandeln. So muß er sich begnügen, die Lineamente davon zu geben, und das thut er mit sicherer, geübter Hand. Allerdings hält er sich also in einer gewissen Allgemeinheit, die nicht völlig befriedigt. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu läugnen, daß diejenigen unter seinen Zuhörern und Lesern, die ein Bedürfnis empfinden, in die Heilserkenntniß tiefer einzudringen, sich gewiß auf sehr lebendige Weise angeregt fühlen; sie finden in diesen Vorträgen leitende Grundgedanken, denen sie nur nachzugehen brauchen, um in die Schriftwahrheit tiefer eingeführt zu werden.

Die Theologie, die diesen Conferenzen als Unterbau dient, ist zwar keineswegs der abstracte Supernaturalismus, der die Genfer Schule seit den Zeiten des achtzehnten Jahrhunderts beherrschte. Ebenso wenig huldigt der Redner der scharfkantigen Orthodorie der speciell sogenannten Erweckung (réveil) in unserem Jahrhundert, welche die Gemüther mit einer gewissen heiligen Gewaltthätigkeit fortzureißen, zu erobern suchte. Bouvier hat von beiden Richtungen etwas aufgenommen, von der Theologie der Erweckungsperiode die praktische Auffassung der Gemüther, das Dringen auf lebendige Aneignung der Heilswahrheiten, von der älteren Genfer Theologie das durchgehende Bestreben, durch einige dem Zeitgeiste gemachte Zugeständnisse die Vorurtheile gegen das Christenthum zu widerlegen oder zu beseitigen, wobei ein gewisser Mangel an theologischer Präcision und Correctheit sich zeigt, der in diesem oder jenem Punkte der evangelischen Wahrheit durchaus nicht gerecht wird, sei es, daß diese zu unbestimmt, zu allgemein ausgedrückt ist, sei es, daß sie geradezu einen irrigen, fehlerhaften Ausdruck gefunden. Dabin rechnen wir es, wenn der Redner S. 74 Christum nennt „cet être éternellement conçu dans la pensée du Père comme le type des esprits qu'il allait faire à son image“. Der Gedanke einer bloß idealen Präexistenz Christi ist der biblischen Wahrheit nicht entprechend. Ueberhaupt muß gesagt werden, daß Christus auch in anderer Beziehung, namentlich was sein versöhnendes Leiden betrifft, nicht ganz gebührend gewürdigt ist. Damit hängt zusammen, daß bei dem Bestreben, die menschliche Natur in lebendige Beziehung zum Christenthum zu setzen, sie nicht in der ganzen Tiefe ihres Verderbens zur Anschauung kommt.

Die christliche Ethik, dargestellt von Dr. H. Martensen, Bischof von Seeland. Allgemeiner Theil. Deutsche, vom Verfasser veranstaltete Ausgabe. Gotha, Rud. Vesser, 1871. VIII und 652 S.

Dieses neue bedeutende Werk des Verfassers, dem wir auch auf diesem Gebiet schon eine viel frühere Arbeit zu danken haben (Grundriß des Systems der Moralphilosophie, Kiel 1845), wird Jeder mit dem günstigsten Vorurtheil in die Hand nehmen, und der Gedankenreichthum wie die klare, geschmackvolle Darstellung, die zumal unter den Theologen nicht Jedermanns Sache ist, kann unsere Verehrung für den Autor nur befestigen und erhöhen. Was wir von einer Ethik fordern müssen, daß sie, ohne der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit zu entbehren, doch als Wissenschaft des Lebens jedem Gebildeten und ans Denken Gewöhnten verständlich und anziehend sein soll, das finden wir hier in hohem Grade erfüllt; es ist ein Buch, das man gern in Einem Zuge liest.

Die Anordnung des Ganzen bezeichnet der Verfasser zunächst durch die nicht ungewohnte Eintheilung in einen allgemeinen und einen besonderen Theil, von welchen beiden der erste uns vorliegt. Diese beiden Kategorien lassen aber selbstverständlich eine sehr verschiedene Anwendung zu. Wir unsererseits denken uns das Verhältniß der beiden Theile wesentlich so, daß der erste die allgemeinen Grundlagen alles sittlichen Lebens enthalte, dieses sich sofort im zweiten als geordnete Mannichfaltigkeit der einzelnen Tugenden darstelle, also, um ein sehr ordinäres Bild zu gebrauchen, jener die Wurzel und den Stamm, dieser die einzelnen Zweige und Früchte beschreibe. Dem Allem aber vorausgehend denken wir uns, da doch zuerst, so zu sagen, das Subject genau bezeichnet werden muß, zu dem sich alles Weitere als Prädicat verhält, eine Erörterung über das, was das Sittlich-Gute seinem Wesen nach, im Unterschied von allem Anderen, ist, also Darstellung der Idee des Guten, welcher sich zugleich ihr Gegensatz, der Begriff des Bösen (denn das Böse ist keine Idee, sondern eine Thatsache) gegenüberstellen muß; dann aber wäre unseres Erachtens der naturgemäße Gang der geschichtliche; die Idee verwirklicht sich geschichtlich zuerst in der Schöpfung des Menschen als sittlichen Wesens, dann, nachdem die Weiterentwicklung durch die Sünde zur Degeneration geworden, in Christus und endlich von ihm aus im Gläubigen, dessen Leben sich nun eben von Christus aus in reicher Mannichfaltigkeit zu einem tugendhaften ausgestaltet. Dieser geschichtlichen Auffassung trägt nun auch der Herr Verf. einige Rechnung; denn nachdem ebenfalls in der Einleitung das Sittliche als solches, seiner allgemeinsten Natur nach, charakterisirt ist, redet er von den Voraussetzungen der Ethik — Gott als der allein Gute, der zu Gottes Bilde geschaffene Mensch, dann die sittliche Weltordnung, Vorsehung und Erlösung, und die eschatologische Vollendung. Aber nun acceptirt er weiter schon für diesen ersten, allgemeinen Theil die drei Grundbegriffe: höchstes Gut, Tugend, Pflicht, und zwar in eben dieser Reihenfolge. Daß alle drei Gesichtspunkte zusammengefaßt werden müssen, weil die Darstellung des Ethischen unter einem einzelnen immer eine einseitige wäre, wird S. 10 damit erwiesen, daß die Pflicht nicht ohne die Tugend erfüllt werden könne, die Tugend aber sich nicht anders verwirklichen könne, als wenn sie durch die Pflicht normirt sei, beide aber weder Inhalt noch Fülle gewinnen, so lange kein Ziel, kein letzter Zweck da sei. Schon hiergegen wäre denn doch Einiges zu erinnern. Der Satz: „Die Pflicht

kann nicht ohne die Tugend erfüllt werden“, würde entweder nur etwas Aehnliches sagen, wie wenn man sagte: „Diese mathematische Aufgabe kann nicht anders gelöst werden, als indem man rechnet“; es giebt aber keine besondere Lehre von den Aufgaben, von welcher die Lehre vom Rechnen derselben abgetrennt wäre. Oder — und dieß müssen wir nach S. 9 als Sinn des Verfassers annehmen —, es ist die Tugend lediglich als Kraft, nicht aber auch, wie sie es doch ist, als schon gewordene Fertigkeit im Wirkenlassen dieser Kraft aufgefaßt, und dazu paßt dann doch wieder der andere Satz nicht, daß die Tugend nur dann, wenn sie durch die Pflicht normirt werde, sich verwirkliche; eine Kraft verwirklicht sich überhaupt nicht, sondern sie wirkt, und zwar etwas Anderes, als sie selber ist; auch möchten wir doch nicht sagen, es müsse Alles zuvor erst als Pflicht normirt sein, ehe eine Tugend daraus werden könne; was die Liebe thut, das geschieht oft gerade da am schönsten, wo kein Pflichtbewußtsein mitwirkt; ja man kann sagen: die Trennung zwischen beiden ist immer erst Folge der Sünde. So hat uns auch der Verfasser in der Ueberzeugung nur bestärkt, daß die Auseinanderhaltung von Pflicht und Tugend immer auf einer mehr oder weniger willkürlichen Definition beider beruht, wobei wir gelegentlich auch bemerken, daß die von Schleiermacher herrührende und von Rothe (Eth. 2. Aufl. I, S. 406) geltend gemachte Instanz, man sage doch nur: tugendhaft sein und pflichtmäßig handeln, nicht umgekehrt, — unseres Erachtens nichts beweist, denn man sagt ebenso gut: pflichtgetreu sein, wie man von einer Handlung mit demselben sprachlichen Recht sagt, sie sei tugendhaft, als man einer andern den Namen eines böshaften Streiches giebt. — Um aber auf die Anordnung zurückzukommen, so stellt, wie gesagt, auch Martensen das höchste Gut voran aus dem oben angegebenen Grunde, wozu er nach S. 651 gesonnen ist, im zweiten Theil gerade den umgekehrten Weg zu gehen; dort will er beschreiben: 1) das Leben unter dem Gesetz und der Sünde; 2) das Leben in der Nachfolge Christi; 3) das sittliche Gemeinschaftsleben und das Reich Gottes. Damit würde also jener historische Weg eingeschlagen, von dem wir oben sprachen. Es leuchtet auch, im Ganzen betrachtet, sehr wohl ein, wenn der Verfasser (S. 650) sein Verfahren, im ersten Theil gleichsam rückwärts, vom Ziel zum Anfang, im zweiten vorwärts, vom Anfang zum Ziel, zu schreiten, auf folgende Weise motivirt: „Es ist etwas Anderes, ob ich von der Höhe der Betrachtung hinauschaue über das Land der Freiheit mit seinen Idealen, sowohl dem Welt- als dem Persönlichkeits-Ideal, und nur im Großen den Weg sehe, wie er sich den ewigen Gesetzen der sittlichen Freiheit gemäß zum Ziele hin windet, oder ob ich von der Bergeshöhe herabsteige und den Wanderer Schritt für Schritt auf dem Wege begleite, einem Wege, welcher in der Wirklichkeit weit länger und beschwerlicher ist, als er vom Höhepunkte der Principien aus uns erscheint, um die einzelnen Stadien desselben zu durchwandern und auf die hierbei zu umgehenden Abgründe sorgsam hinzudeuten.“ Auch gestehen wir sehr gern, daß die Ausführung des ersten Abschnittes im allgemeinen Theil, also die Lehre vom höchsten Gut, uns im vorliegenden Werke weit sachgemäßer erscheint, als derselbe Abschnitt bei Rothe; Martensen redet unter obigem Titel über Seligkeit und Glückseligkeit, über das höchste Uebel, über Optimismus und Pessimismus, über Erlösung und Emancipation, Socialismus und Individualismus. Was er in alledem (wie freilich auch in den zwei folgenden Abschnitten) darstellen will, ist die ethische Welt- und Lebensanschauung, und wir geben bereitwilligst zu, daß dieß ein Ge-

genstand ist, der nothwendig in eine Ethik gehört, und daß sich derselbe für solch allgemeine Prolegomena vorzugsweise eignet. Aber es ist gar nicht möglich, diese Dinge in befriedigender Weise auszuführen, ohne daß eine Menge von Gegenständen schon besprochen oder doch beigezogen werden, die erst in dem speciellen Theil, was so heißt, ihre volle Würdigung und Begründung finden können, und das eben ist eine Bemerkung, die sich uns in diesem Werk häufig aufdrängt; es führt der Weg desselben gar oft auf Begriffe, auf Probleme u. s. w., für die noch die eigentliche Begründung und Vorbereitung fehlt, die erst an anderem Orte kommen kann (wie z. B. S. 37 ff. der Begriff des *κόσμος*, oder wie S. 128 f. vieles Vortreffliche zu lesen ist, was aber in das Capitel von der Ascese, also in einen speciellen oder, wenn man will, praktischen Theil gehört; desgleichen wird man das, was S. 439 über das Fasten gesagt ist, gewiß nicht schon im allgemeinen Theil der Ethik erwarten). Dem Herrn Verfasser ist das, wie von seinem feinen Sinne nicht anders zu erwarten war, selber vor's Auge getreten; S. 651 sagt er, bei seinem Verfahren seien einige Wiederholungen kaum zu vermeiden. Uns scheint aber doch hierin ein Recht zu Bedenken gegen das Verfahren selbst zu liegen; und was namentlich die „Welt- und Lebensanschauung“ anbelangt, so finden sich auch bei einer historischen Anlage die rechten Stellen, wo das dahin Gehörige in richtigem und klarem Zusammenhange behandelt werden kann, was aber weiter auszuführen nicht dieses Ortes ist. Doch darf sich Referent vielleicht hier die Bemerkung erlauben, daß er im akademischen Vortrag der Ethik die christliche Weltanschauung, als christliche Lehre vom *κόσμος*, an dem Punkte einreicht und entwickelt, wo es sich um den Uebergang des in Christus erschienenen und beschlossenen Lebens in die Gläubigen handelt; es tritt ja damit das neue Lebensprincip in eine Wirklichkeit ein, die schon ethisch bestimmt ist, die sich zu jenem theils empfänglich und aufnehmend, theils abweisend und feindlich verhält, — eine Wirklichkeit, mit der sich das Christenthum erst auseinandersetzen muß, bevor in dieser realen Umgebung seine sittliche Lebensfülle sich entfalten kann. — Mit der von Martensen angewandten Anordnung und Behandlung des Ganzen hängt es auch zusammen, daß die einzelnen Abschnitte sich mehr oder weniger wie ethische Monographien ausnehmen. Er berührt diesen Punkt selber schon in der Vorrede S. IV, obschon er eben nicht Monographien liefern will; wir können uns aber, obgleich wir formelle Bedenken gegen diese Methode haben, bei Martensen um so eher darein finden, als die Ausführung dadurch für den Leser unstreitig einen eigenthümlichen Reiz gewinnt und als er auch damit Recht hat, wenn er eben- daselbst auf die „vielverzweigte und verwickelte labyrinthische Mannichfaltigkeit der menschlichen Handlungen“ hinweist und sagt, „es habe bisher Niemand vermocht, das Netz, welches diese Unendlichkeit endlicher Verhältnisse zusammenfassen könne, zu weben und zu schlingen“. Es weiß wenigstens Jeder, der die Ethik als Ganzes zu bearbeiten unternimmt, wie groß die angedeutete Schwierigkeit ist, und in diesem Betracht bietet immerhin das Verfahren des Verfassers den Vortheil bequemerer Unterbringung alles Einzelnen.

Im Zusammenhange mit Obigem steht es unzweifelhaft, daß auch die Methode der Begründung, der Construction und Entwicklung in den einzelnen Abschnitten von oben nach unten geht, also speculativ ist. Das tritt z. B. in der Lehre vom Gewissen deutlich hervor. Wir wollen nicht näher darauf eingehen, daß und warum erst S. 493 das Wort „Gewissen“ — wenn wir nichts über-

sehen haben — zum allerersten Mal vorkommt. Aber diese Lehre selbst wird E. 498 mit dem Satz eröffnet: „Gott allein kann uns im Gewissen verpflichten“, was sofort im Gegensatz zu jenen Meinungen erhärtet wird, die dasselbe lediglich aus dem Menschen selbst erklären. Wir unsrerseits thun dies nicht, aber wir können, wo es sich um wissenschaftliche Analyse und Fixirung handelt, doch darüber nicht hinwegkommen, daß das Gewissen unstreitig zuallererst ein psychologisches Phänomen ist und als solches nach Art exacter Wissenschaft durch Beobachtung erkannt werden muß, um so mehr, als bekanntlich die Schrift gar keine eigentliche Lehre vom Gewissen aufstellt und es also nicht nöthig ist, jenen sicheren Weg zu verlassen. Ohne Zweifel wird der Verfasser diesen im zweiten Band einschlagen, wenn er dort auf dieses Moment des sittlichen Lebens geführt wird; aber uns scheint dieses Verfahren auch vollständig zu genügen. Der Gedanke Gottes, den Martensen gleich so vielen Andern schon von Anfang im Gewissen mitsetzt, ist notorisch in demjenigen Bewußtsein, das wir Gewissen nennen und das lediglich ein eigenthümlich bestimmtes Selbstbewußtsein ist, gar nicht mit enthalten; wüßten wir nicht vorher schon aus anderen Erkenntnißquellen von Gott, das Gewissen würde uns nur sehr mittelbar auf denselben führen, sofern die Unruhe, deren Erregung zu seinem Wesen gehört, uns eine höhere, unsichtbare, richterliche Macht ahnen läßt; nur weil wir schon den heiligen Gott der Offenbarung anderswoher kennen, erkennen wir im Gewissen auch sogleich seine Stimme. So würde uns auch (vgl. E. 506) von den Gerichten Gottes das Gewissen nichts sagen, wenn wir von jenen nicht vorher etwas wüßten, den gerechten Gott nicht schon irgendwie kannten, was ja selbst von dem als Beispiel angeführten Cain gelten muß. Im Uebrigen trifft der Verfasser mit der richtigen Ansicht vom Gewissen, wonach es überhaupt erst durch die Sünde provocirt ist, E. 504 in der Erklärung zusammen, daß, wenn die Sünde nicht wäre, „alsdann das Gewissen nur latent, aber nicht offenbar wäre, ja daß vom Gewissen als solchem gerade so wenig die Rede sein würde, wie bei einem ununterbrochen und völlig Gesunden vom Wohlbefinden“. Nur ist uns der Ausdruck „latent“ noch zu unbestimmt; ein latentes Gewissen ist gar keins, weil es kein unbewußtes Bewußtsein giebt; wir haben nie uns eines Andern überzeugen können, als daß das Gewissen eine Function der sittlichen Menschennatur ist, die nur als Reaction gegen eine Verletzung, d. h. gegen eine Sünde, eintritt, und daß es hierfür allerdings, aber doch nur hierfür, in derselben Weise vorgesehen ist, wie in der physischen Natur eine Reaction gegen jede körperliche Verwundung vorgesehen ist, die als Schmerz empfunden wird und von der man doch nicht passend sagen würde, sie sei im gesunden Zustande latent, sie werde aber offenbar in Folge einer empfangenen Wunde. — Die Neigung und Begabung des Verfassers zu speculativen Erörterungen führt ihn unseres Erachtens hin und wieder auch zu Ausführungen, die wenigstens in diesem Umfang nicht Aufgabe des theologischen Ethikers sind; so z. B. E. 110 ff. über das Verhältniß von Leib und Seele, über Physiognomik, E. 131 über den inwendigen Leib, der nach E. 372 auch die eigentliche Bedingung gewesen sein soll für das Allmachtswunder der Auferstehung Christi; — können wir uns schon in Bezug auf uns selber und andere Menschenkinder von jenem inwendigen Leib keine wissenschaftliche Rechenschaft geben, so dürfte es vollends gewagt sein, in Bezug auf Christus einen solchen zu statuiren, da alsdann die Frage allzu nahe läge, wohin denn in der Zwischenzeit zwischen dem

Charfreitag-Abend und dem Ostermorgen der äußere Leib, der sich am Kreuz verblutet hatte, gekommen ist wenn, wie es doch wohl gemeint ist, in der Auferstehung der innere zur Erscheinung gekommen sein soll? Es gehört dieß, wie wir glauben, zu den Dingen, in welchen man wohlthat, der Phantasie lieber zu straffe als zu schlaffe Zügel anzulegen. Dagegen gereicht es uns zur Befriedigung, S. 112 über die Bedeutung des Herzens Richtigeres gefunden zu haben, als die moderne Theorie, wonach es eine ganz besondere physiologische Weisheit sein soll, daß die Sprache der Schrift mit dem Wort Herz eine Menge verschiedener Functionen bezeichnet, die mit dem Körpertheil, den der Anatom als das Herz vorfindet, in keinem sachlichen Zusammenhang stehen. So sind auch die Bemerkungen über die Hand, als das Wahrzeichen des Menschen als sittlichen Wesens, womit er allein handeln kann, ganz zutreffend.

Auf einen weiteren Zug möchten wir in Folgendem aufmerksam machen. Die oben besprochene Anlage des Ganzen erlaubt es dem Herrn Verfasser, häufig historische Excurse zu machen, die wir aber als einen der werthvollsten Bestandtheile des Ganzen betrachten, Excurse über sittliche Erscheinungen, die er nach ihrem Verlauf und in ihren verschiedenen Gestaltungen verfolgt; so wird z. B. S. 538—579 der Antinomismus behandelt, später Conservatismus (sic) und Freiheit. Derselbe historische Sinn führt dem Verfasser häufig solche geschichtliche Persönlichkeiten vor's Auge, in welchen sich irgend eine sittliche Richtung charakteristisch ausprägt; Pascal, Fénelon, Vinet, die Guyon, Schopenhauer u. A. treten auf; wir lernen auch in sehr ausführlicher Besprechung den fast selten zu nennenden Landsmann des Verfassers, Sören Kierkegaard, kennen (S. 316 ff.). Und mit der Geschichte wird häufig auch die Kunst, die Poesie, überhaupt das Aesthetische beigezogen; Prometheus, Faust und Don Juan dienen zur Illustration, Dante, Shakespeare, Goethe, Byron (S. 574 f.), der Spanier Gracian mit seinem famosen „*Handorakel*“, — alles dergleichen ist dem Verfasser für seine Zwecke stets präsent, — ein neuer Beweis, daß es nicht zum Wesen der Theologie, so zu sagen zur Bewahrung ihrer Heiligkeit gehört, sich ausschließlich im Kreise dogmatischer und erbaulicher Terminologie und Vorstellung zu bewegen, als ob alles Weltliche als solches für's Reich Gottes ohne Bedeutung oder nur gegen dasselbe feindlich sei. S. 259 finden wir eine Erörterung über das Römische und S. 470 f. erhält auch die Musik ein Lob von der Ethik, namentlich sofern sie als vortreffliches Quietiv wirke. (Weiläufig sei nämlich erwähnt, daß der Herr Verfasser als Correlat zu den Motiven von Quietiven redet (S. 157), von Beruhigungsgründen oder „Mitteln im Gegensatz zu Beweggründen.“ Es läßt sich diese Distinction nicht übel hören; für eine wichtige Bereicherung der Ethik können wir sie jedoch nicht halten. Für das physische Leben stehen sich allerdings aufregende und beruhigende Mittel entgegen; aber was auf dem sittlichen Gebiete Ruhe schafft, das ist oder fordert doch zuvörderst immer eine Bewegung, — nämlich die Bewegung des Willens gegen den Affect, gegen das empörte Gefühl und die erregte Leidenschaft; daher ist es kein Widerspruch, wenn ich sage: um mich zu beruhigen, dienen mir diese oder jene Beweggründe.)

Zu den allgemeinen Wahrnehmungen, die sich uns in dem Werke aufdrängen, haben wir noch die Milde, Besonnenheit und Gerechtigkeit zu zählen, womit der Verfasser auch in entgegengesetzten, extremen Erscheinungen, wo nur irgend

ein Funke von Wahrheit auch unter Schutt und Asche glimmt, diesen herausfindet und anerkennt, was ja auch allein der Weg zur ernstlichen Versöhnung der Gegensätze ist, — eine Theologie der Vermittlung, der es allein um Wahrheit zu thun ist in Liebe, womit man aber den harten Köpfen und Herzen der Parteimänner schlecht behagt. Obiges ist zu ersehen z. B. S. 293 über Individualismus und Socialismus, S. 328 über Pessimismus und Optimismus, S. 635 über Conservatismus und Fortschritt u. a. m.

Um noch auf Einzelnes zu kommen, erlaubt sich Referent, einige Punkte namhaft zu machen, die ihm nicht genügen wollten. Gleich die Definition des Guten, die, S. 7 an Kant anknüpfend, zunächst im Begriff der Humanität, später (S. 20) in dem der Gemeinschaft mit Gott sich abschließt, hat, da alle diese Definitionen theils zu weit, theils zu eng sind, dem Ref. aufs Neue dargethan, daß eine Definition des Sittlich-Guten nicht möglich ist, weil sie dasselbe entweder nicht genau im Unterschiede von allem Andern bezeichnet, oder aber ein purer Circel ist, daß vielmehr der Inhalt der Idee des Guten nur beschrieben werden kann, indem man die concreten sittlichen Grundbegriffe in ihrer Mehrheit wie in ihrer Zusammengehörigkeit aufzeigt. — S. 22 scheint uns der Satz anfechtbar: „Im Glauben ist der Mensch mit Gott vereint, in der Sittlichkeit strebt er, es zu werden.“ Dann würde ja, sobald der Glaube vorhanden ist, die Sittlichkeit überflüssig werden oder überhaupt aufhören, wie jedes Streben naturnothwendig aufhört, sobald das Ziel erreicht ist. Der Thäter des göttlichen Gesezes, sagt Jakobus, wird selig sein *ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ*, also eben im Thun selber. — S. 53 heißt es, die Ethik verhalte sich zur Dogmatik wie Freiheit zur Unabhängigkeit, was S. 54 dahin erläutert wird: „Die Dogmatik ist die Lehre von dem, was ist und war und unfehlbar kommt, die Ethik die Lehre von dem, was sein soll, und somit auch von dem, was nicht sein soll; in der Dogmatik erkennen wir übrigens Gott und sein Thun im Verhältniß zum Menschen und zu der Welt und des Menschen Abhängigkeit von Gott und seinem Thun; in der Ethik erkennen wir überwiegend den Menschen und sein Thun nach seinem selbstthätigen Verhalten gegen die ihm von Gott bestimmte Lebensaufgabe“. Diese Verhältnißbestimmung ist gewiß richtig, mit dem vom Verfasser selbst hinzugefügten Vorbehalt, daß verschiedene Lehren, wie die vom Gesez und von der Sünde, von der Person Christi und von der Heiligung (wir würden vor dieser auch die Bekehrung genannt haben), in beiden, Dogmatik und Ethik, vorkommen. Aber eben deshalb ist jene Proportion, Ethik: Dogmatik = Freiheit: Abhängigkeit, doch nicht *paris*; der handelnde Mensch ist in seiner Freiheit zugleich ebenso sehr abhängig, wie der gläubige Mensch in seiner Abhängigkeit gerade die wahre Freiheit genießt und ausübt. Der Accent wäre vielmehr auf den Gegensatz des göttlichen und des menschlichen Thuns zu legen; was Gott gethan hat, thut und thun wird, ist Glaubenssache, was aber der Mensch thun soll und thut, nämlich zur Realisirung des Reiches Gottes, das ist Sache der Ethik; der innerste Knoten, in dem sich göttliches und menschliches Thun, beides als ein freies und beides als ein nothwendiges, verwickelt, das ist eben das Mysterium, an dem sich das menschliche Denken durch allen Determinismus und Indeterminismus hindurch abgearbeitet hat, ohne den Schleier lüften, ohne die Einheit beider Factoren in eine Formel fassen zu können. S. 177 ff. kommt der Verfasser auf die Moralstatistik zu sprechen deren Bedeutung er in die gebührenden Schranken weist; wir hätten nur

gewünscht, daß das entscheidende Moment klar und scharf wäre herausgehoben worden, nämlich daß, wenn auch aus der Regelmäßigkeit z. B. in der Wiederkehr gewisser Verbrechen der Schein entspringt, als müßten naturnothwendig in bestimmter Zeit so und so viele Mordthaten u. s. w. begangen werden, doch Niemand sagen kann, warum nun gerade diese Individuen, dieser A oder B dieselben begehen, also die Vollstrecker oder vielmehr die Opfer dieser scheußlichen Nothwendigkeit werden? Dieser A und B, die die That vollführen, haben selber dabei das bestimmteste Bewußtsein ihrer Freiheit und Imputabilität, — daran aber scheitert sofort das ganze Gebäude von Schlüssen, das man darauf zu gründen beabsichtigt. Die damit zusammenhängende Frage, ob die Ethik individualistisch oder socialistisch zu verfahren, d. h. als Subject der Sittlichkeit den Einzelnen oder die Gesamtheit zu betrachten habe, scheint uns vom Verfasser nicht völlig zum Austrage gebracht zu sein. Wir unsererseits behaupten ganz entschieden das Erstere, denn nur der Einzelne hat ein Gewissen, wie auch das Neue Testament entschieden den Einzelnen, so z. B. nicht Volk oder Staat, sondern die Personen der Regierenden und der Unterthanen, in Anspruch nimmt; das „Gemeingewissen“ (S. 512 ff.) ist ein sehr schwankender Begriff, den wir nur dadurch klar fixiren können, daß wir unterscheiden, was der Einzelne als eine wirklich auf ihn lastende Schuld, als seinen persönlichen Beitrag zur gemeinsamen Sünde zu erkennen hat, und das Andere, woran er persönlich völlig unschuldig ist, wogegen er vergebens angekämpft hat, wovon er also nur die Folgen, die Strafe, als eine gemeinsame mittragen muß, aber mit dem Bewußtsein, daß dieses ihn mit der Masse treffende Gottesgericht keineswegs das letzte, für immer entscheidende ist, er vielmehr die Gemeinschuld lediglich als ein Leiden dieser Welt mitzutragen hat, während er seiner Rechtfertigung, seiner Seligkeit für seine Person gewiß ist. Die Gemeinschaft (Volk, Staat u. s. w.) kann in der christlichen Ethik nur in der zwiefachen Beziehung einen Factor bilden, sofern sie vor dem Einzelnen schon da ist und auf ihn einzuwirken sucht, und umgekehrt, sofern er Pflichten gegen sie hat und auf sie einwirkt. — In der Christologie würden wir, zumal hier im allgemeinen Theil, nicht schon so dominirend das Vorbild betont haben, wie es S. 333 f. und wieder S. 531 geschieht; es ist diese Seite doch eine untergeordnete, wie der Verfasser selber erkennt, daß sich das Gesamtbild der Sittlichkeit nicht aus dem zeitlich und persönlich beschränkten Beispiel Christi ableiten läßt. — Noch sei bemerkt, daß wir S. 530 den Ausspruch: es soll kein Titel vom Gesetz vergehen, bevor Alles vollendet ist, denn doch nicht so leicht hin in den Satz umsetzen möchten, die Grundidee des alttestamentlichen Gesetzes sei unvergänglich; ein Fota desselben ist doch nicht identisch mit der Grundidee. Die sachliche Schwierigkeit, die durch jene Erklärung beseitigt werden sollte, darf den Exegeten nicht bestimmen.

Schließlich aber möchten wir noch auf einige Partien hinweisen, die uns ganz besonders treffend ausgeführt erscheinen; der Raum verbietet uns, wie wir wohl wünschten, wörtliche Auszüge zu geben. Man beachte aber z. B., was S. 71. 76 über den modernen Humanitätsbegriff gesagt ist, S. 40 die schöne Darlegung, wie in den beiden Gleichnissen von der Perle und dem Sauerteig die beiden Hauptseiten des Reiches Gottes sich ergänzend signalisirt sind; S. 208. 218 über den Chiliasmus, den auch der Verfasser als einen Rest von Judaismus selbst in der allerchristlichsten Form richtig erkennt; S. 574 über den ethischen Werth der

Sprüchwörter, S. 580 über das Erlaubte („nicht Etwas, das außerhalb des Gebiets der Sittlichkeit fällt, sondern dessen Sittlichkeit nur individuell bestimmbar ist“); S. 603 f. über Collision der Pflichten („für Christus existirte in allem Drang und Kampf des Erdendaseins keinerlei Collision“); S. 518: daß in der Bibel das Wort Pflicht gar nicht vorkommt, desto mehr aber im Alten Testament das Recht, die Rechte Gottes; S. 639: „Die falsche Reaction geht beständig darauf aus, einen bethlehemitischen Kindermord auszuführen, . . . die Revolution aber, einen Vater- und Muttermord zu begehen“; S. 641: „Alles nur ebenso lassen wollen, wie es ist, heißt eben, es nicht dasjenige bleiben lassen, was es ist, nämlich es nicht als ein Lebendiges conserviren. Wollte man auch bei einer Leiche in conservativem Interesse Wache halten, so würde dennoch auch hier nicht Alles bleiben, wie es ist“ u. Wie diese Stellen es zeigen, so ist auch sonst dem Verfasser eine fast dichterische Bildersprache eigen, die er übrigens weder im Uebermaß noch am unrechten Ort anwendet; vergl. z. B. S. 451: die Mystik, die Contemplation erscheine so häufig wie ein Engelskopf mit Flügeln, aber ohne Leib, frei schwebend in den Wolken, abgelöst von der wirklichen, vollen Persönlichkeit; S. 478: „Die Vignette auf einer Schrift von Jacobi: ein Schmetterling, der sich mühsam aus dem Larvenzustand entwickelt, — halb Wurm, halb Vogel, das ist das Bild christlichen Lebens.“ Dem sei noch die Stelle S. 149 beigelegt, die von unsern lebenswürdigen Nachbarn im Westen eine neue Bestätigung erhalten hat: „Je mehr die Sünde in sinnlicher Richtung fortschreitet, desto ähnlicher wird der Mensch dem Thier. Zwischen Säuen und Dämonen besteht bekanntlich ein innerer Zusammenhang, welcher keineswegs nur bei den Gadarenern Matth. 8 an den Tag getreten ist.“ — Die Uebersetzung des dänischen Originals, welche laut Vorrede Herr Pastor Michelsen besorgt hat, liest sich gut und fließend; das Einzige, was uns einigermassen stört, ist die Liebhaberei des Uebersetzers für die in der Prosa veraltete Form lebet, treibet, besitzet, reizet u. s. f. statt lebt u. Vergleichene Angewohnheiten finden sich bekanntlich gern bei Predigern; sie haben nicht viel auf sich, aber besser ist besser.

Lübingen.

Palmer.

Praktische Theologie.

Die Liturgik der Reformatoren. Dargestellt von Hermann Jacoby, Professor der Theologie in Königsberg. Erster Band. Einleitung. Liturgik Luthers. — Gotha, bei Fr. Andr. Perthes 1871. XV und 332 S.

Was wir von historisch-kritischen Arbeiten auf dem Gebiete der Liturgik namentlich in der lutherischen Kirche, bisher besaßen, das hat, unbeschadet seines übrigen Werthes, doch mehr oder weniger einer confessionalistischen Tendenz und im Zusammenhange damit praktischen Zwecken gedient; obiges Werk, wie es Luther, Zwingli und Calvin neben einander in den Mittelpunkt stellt, verfolgt einen rein wissenschaftlichen, objectiven Zweck und ist schon aus diesem Grunde willkommen zu heißen. Der Verfasser, der das gesammte reiche Material mit sichtbarem Fleiß

durchforscht hat, gibt in der Einleitung zuerst eine Darlegung der liturgischen Principien des Protestantismus, sofort eine historische Uebersicht über den Entwicklungsgang der liturgischen Principien von den apostolischen Vätern an durchs Mittelalter hindurch bis zur Reformation; dann folgt eine nach sechs Kategorien (Subject des Cultus, Object, Inhalt, Mittel, Bedingungen und Formen desselben) geordnete Auseinanderlegung der liturgischen Anschauungen Luthers, wie sie theils in den amtlichen Schriften der sächsischen Reformation und in liturgischen Anordnungen und Formeln, theils in seinen gelegentlichen Aeußerungen in der Postille, in exegetischen Arbeiten, in den Tischreden und in Briefen vorliegen und hier nun zusammengestellt und gewürdigt werden. Der zweite Theil soll seiner Zeit in entsprechender Weise die schweizerischen Reformatoren behandeln und dann (wie die Vorrede S. XI in Aussicht stellt) in einer „Ausleitung“ denjenigen Theil der liturgischen Dogmengeschichte enthalten, welcher das Reformationszeitalter mit der Gegenwart verbindet. Eine Zeichnung derjenigen liturgischen Principien, die das Neue Testament entwicke, und eine Charakteristik des apostolischen Gottesdienstes hat, ebenfalls laut Vorrede, der Verfasser nur deshalb fortgelassen, weil er das Volumen nicht dadurch vergrößern wollte, gedenkt aber, diesen Gegenstand in einer Zeitschrift zu behandeln; wir unsererseits glauben kaum, daß derselbe eine beträchtliche Vermehrung der Bogenzahl erfordert hätte, denn „entwickelt“ sind unseres Erachtens liturgische Principien im Neuen Testament noch so wenig, daß man kaum sagen kann, es seien dieselben auch nur schon als Principien ausgesprochen, und was den Gottesdienst der Gemeinden zur Apostelzeit anbelangt, so läßt sich, so viel wir sehen, aus dem, was in den Korintherbriefen, dem Epheser- und den Pastoralbriefen aufzufinden ist, ein vollständiges und befriedigendes Bild dessen, was wir unter Gottesdienst verstehen, in exacter Weise schwerlich herstellen. Wir sind daher allerdings begierig, von der kundigen Hand des Verfassers, sei es, wo es wolle, dieses Thema bearbeitet zu sehen, — namentlich begierig auch darauf, wie er die in der Apokalypse vorhandenen liturgischen Momente auffaßt und verwerthet.

Mit der Ausführung des ersten, theoretisch-principiellen Abschnittes, der die Idee des christlichen Cultus sowohl an sich als insbesondere nach dem durchgreifenden Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus erörtert, können wir einverstanden sein und berühren Einzelnes nur in der Absicht, um entweder speciell unsere Zustimmung auszusprechen oder auch auf eine etwaige Ergänzung aufmerksam zu machen. Gleich auf den ersten Blättern wird richtig dargethan, daß der Katholicismus den Cultus zu etwas Geseßlichem, durch höhere Autorität Gebotenem, mache, während der Protestantismus in Freiheit die Idee verwirkliche; dieser sehe (S. 3) „im Cultus nicht eine göttliche Stiftung, sondern vielmehr ein Gefäß, das die Kirche gebildet habe, um die göttlichen Stiftungen zu bewahren, nicht eine Stätte göttlicher Offenbarung, sondern den Schauplatz menschlicher Andacht“. In diesen Sätzen, wie in der weitern Ausführung derselben, möchten wir nur noch bestimmter herausgehoben sehen, daß der Cultus — mit Schleiermacher zu sprechen — nicht dem Gebiete des wirklichen, sondern des darstellenden Handelns angehört, wodurch seine psychologische Wurzel und damit seine psychologische Nothwendigkeit erst klar ins Licht tritt. Der Katholicismus faßt ihn als wirkfames Handeln, — um so wirkfamer, je öfter die einzelnen Acte wiederholt werden; aber auch die Reformatoren, so sehr sie die Falsch-

heit dieser Werthschätzung des Cultus einsahen, kamen — wie eben das vorliegende Buch urkundlich nachweist — nicht zu einer klaren und einheitlichen Erkenntniß vom Cultus, weil sie ein darstellendes Handeln vom wirklichen nicht zu unterscheiden wußten, also doch immer auf Wirkungen ausgingen, nur sollten es andere sein, als die die Papisten erwarten. — Ein guter Ausdruck ist der oben gebrauchte: der Cultus sei ein Gefäß, das die Kirche gebildet habe, um die göttlichen Stiftungen zu bewahren, oder, wie S. 7 gesagt ist, namentlich mit Bezug auf die Sacramente: „Der Gottesdienst bildet sich aus subjectiven Thätigkeiten und besteht in solchen, aber mit diesen subjectiven Functionen verbinden sich objective Erfahrungen — namentlich die Erfahrung der unmittelbarsten Gemeinschaft mit Jesu Christo; diese, die durch die Feier der Sacramente bedingt ist, gibt dem Gebet eine Wärme und Innigkeit, dem Dank eine Freudigkeit der Empfindung, der Ermahnung einen durchdringenden Ernst und der Tröstung eine beseligende Gewißheit, die auf eine überirdische objective Ursache zurückweisen.“ Dazu möchten wir, um volle Klarheit herzustellen, nur Folgendes beifügen. Irrend einen gottesdienstlichen Act im vollen Sinne des Wortes hat Christus nicht angeordnet. Die Predigt, wie er selber sie übt und wie er sie den Aposteln anbefiehlt, ist durchaus Missionspredigt; das Gebet ist immer Bitte und Danksagung in Bezug auf irgend welche Gaben, die des Menschen Bedürfniß erheischt tritt also immer nur im Complex des Lebens, nicht als besonderes sabbatliches Thun hervor. Und von den Sacramenten hat die Taufe wiederum vielmehr, wenn wir es so ausdrücken wollen, einen Missionszweck, nicht als Feier, sondern als Gnadenmittel setzt er sie ein. Aber selbst das Abendmahl, das am meisten schon ursprünglich den Charakter einer Gedächtnißfeier hat, ist doch, wenn wir den Eindruck des Stiftungsactes rein auffassen, nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt; wenigstens gibt Jesus nicht die mindeste Andeutung darüber, daß etwa an die Stelle des alttestamentlichen Passah nun dieser Act treten und an denselben ein neutestamentlicher Cultus sich anschließen solle, der jenen beseitige. Andererseits nun liegt es als ethisch-psychologische Nothwendigkeit im christlich-religiösen Bewußtsein und Leben, daß es sich unmittelbar, nicht bloß in der rechtschaffenen Gestaltung der Gesinnung und des Wandels, manifestiren und in dieser Manifestation sich selber anschauen, seiner selbst gewiß werden, seine eigene Lebensfülle darin mit Freiheit, also sabbatlich, von allen Beschränkungen und Trübungen des Zeit Lebens ungestört, genießen will. Für jene Selbstoffenbarung, jene freie Selbstdarstellung ist die Form das Opfer, für diesen daraus zurückfließenden Genuß ist die Form der Segen, die Segnung. Aus beidem wird also der gottesdienstliche Trieb den Cultus bilden. Nun aber findet derselbe in der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo objective Momente vor, die er aus ihrer Objectivität herübernimmt und in den Kreis seiner Gebilde einfügt, die also, obwohl sie ursprünglich nicht den Charakter eines Cultusactes haben, nun erst dazu verwendet werden. Und zwar wird 1) das Gebet (mit Einschluß des Bekenntnisses, als Glaubens- wie als Sündenbekenntniß) auf die Seite des Opfers sich stellen, 2) das Wort aber (Bibellection und Predigt) auf die Seite der Segnung (vergl. Röm. 15, 29: *πλήρωμα εὐλογίας τοῦ εὐαγγελίου*) während 3) das Sacrament den Höhepunkt bildet, auf welchem Opfer und Segen, des Menschen Selbsthingabe an Gott und Gottes Selbstmittheilung an den Menschen zur vollen Einheit wenden. Damit stimmt zusammen wenn der

Verfasser S. 57 sagt: „Der objective Inhalt des Cultus ist im Worte Gottes und in den Sacramenten enthalten, der subjective im Gebet“, nur möchten wir die Sacramente in der angegebenen Weise noch genauer von den beiden andern Momenten charakteristisch unterscheiden. (Vgl. was S. 176 von Luther citirt wird: „Durch den Segen, durch die Predigt und Austheilung der heiligen Sacramente steigt Gott hernieder zu uns und redet mit mir; da höre ich ihm zu und steige wiederum hinauf und rede Gott in die Ohren, der mein Gebet höret.“) Mit der angegebenen Schematisirung haben wir nicht blos den Gewinn erzielt, daß der Umwandlungsproceß, den Wort, Sacrament und Gebet erst erleiden müssen, ehe sie ein Cultus, d. h. ein Gemeindegottesdienst, werden, klarer hervortritt, in welchem sich die Freiheit des gottesdienstlichen Bildungstriebes ins durchaus richtige Verhältniß setzt zu dem objectiv Gegebenen, das ein Anderes wird und doch dasselbe bleibt, — sondern es ist damit auch schon die feste Basis gegeben für die einzig adäquate Anordnung, die Dreitheilung des Hauptgottesdienstes in Gebet und Bekenntniß (Altarliturgie), Predigt und Communion. — Außer Obigem scheint uns noch ein Punct genauerer Erörterung würdig, als die ihm der Herr Verfasser hat zu Theil werden lassen. Das ist die Beziehung der Kunst zum Gottesdienste. Mehr nur beiläufig ist S. 247 f. der gottesdienstliche Raum, das Gebäude, ins Auge gefaßt; aber wie Luther einerseits gegen die papistisch-avergläubische Heiligachtung des Ortes opponirt („wo der böse Geist gewahr würde, daß wir das gemeinsame Gebet wollten üben, wenn es gleich wäre unter einem Strohdach oder in einem Säustall, würde er es fürwahr nicht lassen gehen, sondern sich weit mehr vor demselben Säustall fürchten, denn vor allen hohen großen schönen Kirchen, Thürmen, Glocken“ &c.), andererseits nur das Motiv der Zweckmäßigkeit dafür geltend zu machen weiß, daß man „sonderliche Häuser und Kirchen baue“, weil es, obwohl nicht von Gott geboten, doch gut sei für die Einfältigen, daß sie an einen Ort kommen, da sie Gottes Wort hören; da werden (S. 250) Herz und Gedanken weniger zerstreut als sonstwo (nur in der S. 240 angeführten Stelle geht der Blick etwas weiter: „es solle in der Kirche sein, nicht wie in einer Schenke, dazu gehöre Ernst und Wohlstand“): — so, dünkt uns, hat der Herr Verfasser die symbolische Bedeutung des Raumes, also auch der kirchlichen Architektonik, etwas zu wenig betont, wie auch über die innere Beziehung der Musik zum Cultus mehr sowohl Theoretisches als Historisches hätte beigebracht werden dürfen. Unseres Erachtens bildet die Kunst im Cultus den menschlichen Factor, der dem göttlichen, durch specielle Einsetzung objectiv gegebenen Factor, dem Sacrament, ganz eigenthümlich gegenübersteht; auch in der kirchlichen Kunst sind Opfer und Segnung zur Einheit erhoben; der Mensch bringt in ihr sein Bestes, Idealstes dar, dessen er fähig ist, Gott zu Ehren, und zugleich empfängt er davon einen Segen, eine Lebenserhöhung und -Bereicherung, eine momentane Befreiung vom Gemeinen, die mit der sittlich-religiösen Lebensstärkung zusammenfließt. — Im Uebrigen aber hätten wir eine ganze Reihe von Stellen und Abschnitten namhaft zu machen, die durchaus zutreffend und lehrreich sind; so was S. 12. 13. 15 über den heidnischen Charakter des römischen Heiligendienstes gesagt ist. (Warum kommt doch keinem Katholiken die Frage in den Sinn, ob denn die Maria allgegenwärtig sei? Ein Dogma, das ihre unbefleckte Empfängniß behauptet, kennen wir, ein anderes, wonach sie leiblich gen Himmel gefahren, möchten die Jesuiten längst in Scene setzen; vielleicht folgt

dann noch ein Dogma de ubiquitate sanctae virginis). So ferner S. 22 f. der Nachweis, warum die Predigt nicht berufen sein kann, der Ausdruck der jeweiligen Zeitbildung zu sein, so sehr auch die letztere sich in ihr spiegeln wird; so S. 36 f. die Parallelisirung Luthers und Calvins in der Abendmahlslehre. S. 64 f. werden die fundamentalen Antithesen zwischen protestantischem und katholischem Cultus klar und bündig entwickelt; wir möchten nur den S. 65 kurz berührten Gebrauch der fremden Sprache im Katholicismus etwas eingehender behandelt sehen, weil das keineswegs ein zufälliges Anhängsel ist; nicht nur prägt sich darin die Alterthümlichkeit, d. h. die Unveränderlichkeit, der Kirche aus, ein Princip, das auch in der griechisch-russischen Kirche nach ihrer Art ebenso durch den Gebrauch eines alten, dem Volke gar nicht mehr verständlichen Idioms festgehalten wird; nicht nur erkennt die römische Kirche darin auch ihre geschlossene Einheit, für die es auf dem ganzen Erdboden keine verschiedenen Nationen, also auch nur eine Sprache gibt, sondern es wirkt unleugbar dabei auch der Reiz des Mysteriösen mit; wo der Cultus eine Art Zauberwirkung haben soll, da muß auch die Sprache dem Volk geheimnißvoll lauten — ist's doch in dieser Hinsicht eine unliebsame Ironie, daß aus den Lauten hoc est corpus das Wort Hocus-pocus im Volksmunde geworden ist. — Wir stimmen auch der Ausführung S. 68 vollkommen zu, daß der katholische Cultus, während er scheinbar alles Nationale negirt, in Wahrheit ein ganz nationales, d. h. romanisches Gewächs ist; wie das Papstthum in der alten, unzerstörbaren Idee römischer Weltherrschaft wurzelt, so der papistische Cultus in der Sinnlichkeit der romanischen Race, die, im religiösen Leben allen tieferen sittlichen Ernst scheuend und gegen die Wahrheit gleichgültig, den Glauben zum Aberglauben, die Buße zu äußerlich abzumachender Ascese verkehrt und schließlich ganz zufrieden ist, wenn im Vatican oder im Jesuitencollegium zu Rom die Wahrheit immer erst gemacht wird.

Die zweite Hälfte der Einleitung ist eigentlich eine vollständige Dogmengeschichte in Betreff aller der Ideen, die auf den Cultus, sowohl seine innere Auffassung und Werthschätzung, als seine äußere Gestaltung, Bezug haben. Wir haben über diese quellenmäßig bearbeitete Partie nichts Wesentlichen zu erinnern; nur gewünscht hätten wir, daß der griechische Cultus, wie er sich heute noch an die Namen Basilus und Chrysostomus knüpft, ebenso eingehend nach seiner allmählichen Ausbildung, auch in Bezug auf die einzelnen Theile, behandelt worden wäre, wie nachher der römische. S. 119 ff. wird derselbe doch mehr nach der dogmengeschichtlichen Seite besprochen; S. 145 gibt der Verfasser eine genauere Beschreibung des Vorbereitungsactes zur Messe, und in diesem Theil ist obiger Wunsch erfüllt; aber gerade im Hinblick auf die geringere Bekanntheit mit der griechischen Liturgie, die in den abendländischen Kirchen obwaltet, würde eine vollständigere Beschreibung auch der Osterfeier, der Begräbnißfeier u. s. w. von Vielen mit Dank aufgenommen worden sein. Dies würde denn den Herrn Verfasser wohl auch veranlaßt haben, den Satz S. 146: „Es ist kein anderer Geist, den die Liturgien des Occidents athmen“ — nämlich als der in den orientalischen herrschende — mit der oben schon erwähnten Aeußerung, der wir zustimmten, in Einklang zu setzen, daß der papistische Cultus ein Product des Romanismus sei. Dieser hat doch in der morgenländischen Liturgie nicht gewirkt, woher also die Ähnlichkeit? Es wären hier wohl diejenigen Punkte näher zu präcisiren, worin der Morgenländer (auch den Griechen und Russen mit ein-

geschlossen) mit dem Romanen sich viel näher berührt als mit dem Germanen, — eine Verwandtschaft, die ja auch politisch in der Liebäugelei mit Frankreich zu Tage liegt; andererseits aber müßten dann auch die doch immer vorhandenen, nicht so ganz unbedeutenden, Differenzen zwischen griechischem und römischem Cultus genauer ins Licht gesetzt werden; z. B. daß dort die grundlegenden Acte der Messe nicht, wie in der römischen Kirche, vor den Augen des Volkes am Hochaltar, sondern hinter den heiligen Thüren vor sich gehen; daß jene Acte selber nicht den Charakter eines imposanten Schauspiels, sondern (wie die Proceuren mit der heiligen Lanze an den fünf Broden) etwas Kleinliches an sich haben; dann auch, daß die Kunst in der griechischen Kirche auf ein beschränkteres Maß reducirt ist, sofern weder Sculptur noch Instrumentalmusik (nicht einmal die Orgel) dort geduldet wird.

Der zweite Haupttheil des vorliegenden Bandes führt uns an der Hand der einander folgenden liturgischen Hauptschriften in Luthers Gedanken und Arbeiten auf diesem Gebiet ein. — Es stellt sich darin, wie der Herr Verfasser mehrfach — so namentlich S. 285 f. — hervorhebt, ein Fortschritt in der Beziehung deutlich vor Augen, daß er sich von der tiefgewurzelten Macht der Tradition immer mehr frei macht; es ist auch richtig, daß (S. 210) Luther zuerst die Aufgabe hatte, die Volkmeinung von dem realen Werth zu zerstören, der den Ceremonien beizuhöhen, sein reformatorisches Geschäft an diesem Punkte also zuallererst ein negatives war; aber ebenso wenig kann geleugnet werden, daß seine positive Doctrin noch im Dunkeln tappt; während er praktisch den allgerundesten Tact beweist und in Unordnung der Cultusacte, in der Abfassung von Formularen, in der Beziehung und Werthschätzung des Gesanges wie mit einem und dem andern Liebe, daß er sammt der Melodie gedichtet oder bearbeitet, so viel Großes und Unvergleichliches geleistet hat, ist es merkwürdig, wie wenig er sich über die Grundideen und Gesetze, die doch instinctmäßig in ihm wirkten, selber hat klare Rechenschaft geben können. Uebrigens wünschen wir uns Glück, daß er, während er mangelhaft theoretisirte, desto trefflicher practicirte; hätte er die allerfeinste Theorie des Cultus aufgestellt, uns aber weder seine Deutsche Messe noch seine „veste Burg“ noch die Vitaneu u. s. w. hinterlassen, so ist es sehr fraglich, ob nach ihm Einer das Zeug gehabt hätte, dem evangelischen Cultus solche Fundamente zu legen; nun sie gelegt sind, ist für uns Epigonen die wissenschaftliche Verständigung entschieden das kleinere Stück Arbeit. — Es liegt in der Natur der Sache, daß auch dieser Theil der Ausführungen des Herrn Verfassers stark dogmengeschichtlich gerathen ist; wir finden dies hier unvermeidlicher als in der Zeit der alten, vormittelalterlichen Kirche; denn dadurch, daß für Luther sich Alles in dem Dogma von der Rechtfertigung, also von freier Gnade und vom Glauben concentrirte, war ihm eigentlich der allgemeinere Standort, von dem aus er den Cultus hätte nach seiner eigenthümlichen Lebensbedeutung begreifen können, zum Voraus verbaut; jede positive Werthschätzung desselben rief sogleich die Besorgniß hervor, es solle dadurch etwas besonders Gott Gefälliges und somit Verdienstliches gethan werden, und so bleiben ihm nur sehr untergeordnete und zum Theil geradezu unbrauchbare Kategorien übrig, unter die er den Gottesdienst stellen, womit er seine Beibehaltung rechtfertigen muß. Wie räthselhaft ist es für uns, daß er den Gottesdienst, die Beibehaltung von Feiertagen (S. 155. 253) nur nöthig findet um der Unmündigen willen, daß er (S. 241) die Gesänge nur als Lehr-

mittel zu rechtfertigen weiß! Unser Verfasser zeigt aber auch einleuchtend, wie sehr selbst in Luthers dogmatischen Vorstellungen von den Sacramenten noch die innere Einheit und Klarheit mangelt, daher er (S. 177) keinen Begriff vom Sacrament überhaupt aufzustellen vermag, unter den sich die beiden Sacramente nach innerer Nothwendigkeit und Aufeinanderbeziehung, also organisch befassen ließen. Es wird S. 209 mit vollem Recht darauf hingewiesen, wie ungenügend z. B. für die Lehre vom Abendmahl, von seinem Wesen und seinen Wirkungen, die mannichfachen Vergleiche sind, die an die Stelle der Erklärung und des Beweises treten müssen, und S. 189, wie wenig es ihm gelang, den sogenannten Kinder glauben, der ohne ein Zurückfallen in die Magie des katholischen Sacramentsbegriffes doch die volle Wirkung der Taufe auch als Kindertaufe retten sollte, auch nur einigermaßen denkbar zu machen; es ist ja auch ganz richtig, daß das Mittel, wodurch das Neulutherthum diesen Kinder glauben wissenschaftlich, also psychologisch rechtfertigen will, nämlich die Umsetzung desselben in eine bloße Empfänglichkeit für die Wirkungen des heiligen Geistes, in ein passives Verhalten, das wir ganz wohl gelten lassen können, weil Niemand einen Zeitpunkt fixiren kann, von wo an die Seele jenen Einwirkungen erst zugänglich wäre, — eben nicht dasselbe, sondern etwas wesentlich Anderes ist, als was Luther Kinder glauben nennt. Wir machen aus alledem Luthern persönlich keinen Vorwurf; es war ja nicht möglich, daß alle die Vorstellungsreihen, die seit Jahrhunderten durch Leben und Wissenschaft Jedem eingepflanzt und festgewachsen waren, mit einemmal hätten abgethan werden können, wenigstens bei einem Manne von Luthers Gemüthsart, die so wesentlich von Zwingli's kühlerer Verständigkeit sich unterschied. Bei Luther gehört gerade die Pietät gegen das kirchlich Vorhandene, von den Vätern Ererbte, dieser kirchlich-historische Sinn zur ganzen Größe des Mannes; daß dieselbe auch noch Manches mit sich führen wollte, was besser wäre dahinten gelassen worden, ist menschlich und in diesem Fall doppelt zu entschuldigen, da Luther abschreckende Beispiele genug davon vor Augen hatte wozu ein kirchlicher oder vielmehr antikirchlicher, schwärmerisch-sectirerischer Radicalismus führe. Aber man soll uns nur nicht nach dreihundert Jahren solche Reste des Mittelalters als unvergängliche Wahrheiten aus göttlicher Offenbarung aufdringen, während doch selbst die Versuche des Schriftbeweises dafür heute so kläglich ausfallen wie immer. Wir wollen schließlich nur noch einen Punkt namhaft machen, der uns durch die Ausführungen des Verfassers S. 180 ff. besonders klar geworden ist. Uns scheint, es sei in der lutherischen Sacramentslehre auch das noch als eine Nachwirkung mittelalterlicher Vorstellung zu erkennen, daß mit dem Wort Gnade so oft ein von Gott gleichsam abgelöstes Ding bezeichnet wird, als etwas Substantielles, das man, eingefaßt in irgend eine Form, empfangen und mit sich nehmen kann, während es doch schlechterdings nichts Anderes ist als eine in Gott vorhandene, ihm immanente Gesinnung gegen uns, die wir nur in ihren Wirkungen, in der Vergebung der Sünden, im Frieden des Herzens, in tausendfachen Segnungen und Bewahrungen, zu erfahren bekommen. Der Katholik glaubt, wenn etwa des Papstes Segen von der Loggia von St. Peter her ihn erreicht oder wenn auch nur ein Tropfen Weihwasser auf ihn fällt, damit einer Gnade habhaft geworden zu sein, die aber immer ein undefinirbares x ist; er glaubt, der oder jener Mönchsorden habe eine besondere Gnade, ja der Priesterstand als solcher besitze solche Gnaden. Diese Material-

fürung der Gnade macht es dann erst möglich, daß dieselbe als an gewisse Stoffe gebunden angesehen wird, durch deren Besitz, ja schon durch deren Berührung man sie erlange, und so bedarf es natürlich nicht mehr jener sittlichen Bedingungen, die doch Luther selbst so trefflich zu predigen weiß. In dieselbe Kategorie gehört, was S. 223 erwähnt wird, daß Luther unleugbar schon den Act des Beichtens als identisch mit der Buße nimmt, da nämlich, wo er den Werth der Beichte ins Licht setzen will, während er, wo es sich nicht um dieses kirchliche Institut handelt, von der Buße wahr zu reden weiß wie kein Anderer. Da erst ist er der echte Luther, ist er ganz und gar er selbst, und wir meinen, wenn wir diese Fußstapfen des großen Mannes aufsuchen, seien wir echtere Lutheraner, als wenn wir auch die Nachklänge des Mittelalters festhalten wollen, die nun einmal mit der lauterer evangelischen Wahrheit zusammen keinen harmonischen Accord geben.

Obiges mag zum Beleg dienen, daß das Buch über die engeren, mehr formellen liturgischen Fragen weit hinaus greift und daß wir ihm die mannichfachste Anregung verdanken. Dem zweiten Bande sehen wir um so begieriger entgegen, da für die Liturgik der schweizerischen Reformatoren verhältnismäßig noch viel weniger quellenmäßige Forschungen vorliegen als für die lutherische.

Tübingen.

Palmer.

Die freie lutherische Volkskirche. Der lutherischen Kirche Deutschlands zur Prüfung und Verständigung vorgelegt von Dr. Th. Harnack. Erlangen, A. Deichert, 1870. XII und 164 S.

Diese Schrift hat zum Zwecke den Nachweis, daß die lutherische Kirche nicht mehr auf die Dauer in Form der Landeskirche existiren könne, sondern sich zur freien Volkskirche constituiren müsse. Das aber sei um so nöthiger, als die lutherische Kirche die einzige sei, die überhaupt das Christenthum gegen den Andrang des Unglaubens bewahre und aus demselben rette. „Gelingt es erst, mit Hülfe der Union die lutherische Kirche zu beseitigen, so wird bald der positive evangelische Glaube überhaupt nachfolgen.“ Referent ist in der lutherischen Kirche geboren, ist in ihr und für sie erzogen und gedenkt, ihr allezeit in Treue zu dienen, aber da ihm doch die Wahrheit noch höher steht als die Pietät und das Reich Gottes noch etwas Anderes ist als ein nach eines Menschen Namen sich nennendes Kirchenthum, so muß er bekennen, daß ihm ein so exclusiv sich geberdender Confessionalismus denn doch oft sehr nahe an die Prätensionen zu streifen scheint, womit eine andere Kirche sich für die alleinseligmachende zu erklären gewohnt ist. S. VII wird ein Wort von Luther angeführt: „Wer am meisten gläubt, der wird hie am meisten schützen“; der Ausdruck „am meisten glauben“ wird aber doch wohl nicht äußerlich-quantitativ zu verstehen sein, so daß, wer die meisten Dogmen hat und am meisten Uebervernünftiges statuiert, solche Glaubensmacht besäße, sonst müßte auch die genuin-lutherische Kirche vor dem Sagensreichthum der katholischen Kirche die Segel streichen, — sondern es wird die Glaubensinnigkeit, die Kraft und Festigkeit des Glaubens — nicht an ein Dogma, sondern an den lebendigen Gott und Erlöser gemeint sein; darin ist uns Luther persönlich ein hohes und herrliches Vorbild, aber daß die reformirte Kirche darum, weil sie des lutherischen Abendmahlsdogma's sich weigert, auch ein geringeres Maß von

jener Glaubenskraft in ihren Bekennern gezeigt hätte, das wird ohne Verletzung der geschichtlichen Wahrheit nicht gesagt werden können. Gerade diese Verwechslung des Quantitativen mit dem Qualitativen, des Dogmatischen mit dem Ethischen, ist ein Fehler, der in den Streitigkeiten des Confessionalismus immer wieder zum Vorschein kommt. Wenn S. VI der Vorrede ferner gesagt wird: „Populär ist nur der Unglaube mit seiner natürlichen Religion oder der positive kirchliche Glaube“, so ist das zwar im Allgemeinen richtig, aber warum? Weil die Massen durch ein Absolutes, das nicht viel Distinguirens und Reflectirens erfordert und auf eine einfache Formel zu bringen ist, leichter angefaßt und bewegt werden, es schon viel leichter begreifen und sich assimiliren, als durch Relactives und Moderirtes, wie wir dieß in erschreckender Weise so oft auf dem politischen Gebiet bestätigt finden. Aber wenn diese Wahrnehmung zu Gunsten des Lutherthums verwerthet werden will, so dünkt uns das ein sehr gefährliches Argument: erstens, weil sich noch weit mehr die römische Kirche desselben bedienen kann, denn das ist außer allem Zweifel: der Katholicismus mit Priestern und Mönchen, mit Fahnen und Kerzen, mit Fegfeuer und Seelenmessen ist noch weit populärer als die lutherische Kirche, und das Transsubstantiationsdogma geht dem Massenverstand leichter ein als unser in, cum et sub; und zweitens, weil das Merkmal der Popularität überhaupt vom Standpunkt des Christenthums aus ein zum mindesten zweideutiges und von zweifelhaftem Werth ist; der breite Weg ist immer populärer als der schmale. So will es uns auch bedünken, der Verfasser nehme S. 18 den Mund etwas zu voll, wenn er, obgleich „das Rühmen nichts nütze sei“, doch darauf so starkes Gewicht legt, daß nur die lutherische Kirche unter den Evangelischen noch eine einheitliche Theologie habe; ist diese formelle Einheitlichkeit der Theologie ein so wesentliches Merkmal der wahren Kirche, so kann sich jedenfalls wieder die römische Kirche dessen noch weit mehr rühmen; aber wenn wir Namen nennen, wie Kliefoth, Vilmar, v. Hofmann, Diedrich, selbst Hengstenberg noch dazu genommen, so kommen uns Differenzen in Erinnerung, die nicht gerade das Bild ungetrübter Lehreinheit darbieten. Es sind das Punkte, in Bezug auf welche man gewiß wohlthun würde, nicht allzu provocirend aufzutreten¹⁾. Etwas gar zu viel Selbstgefühl finden wir auch S. 35 in der Behauptung: „Den Zielpunkt der ganzen Bewegung“ (nämlich der antikirchlichen, überhaupt negativen und destructiven) „bildet die lutherische Kirche; sie ist die eigentliche kirchliche Frage der Gegenwart; sie ist das Zeichen, dem von allen

¹⁾ Gleichzeitig mit der Harnack'schen Schrift ist dem Referenten die Brochure von Dr. Ernst Bierling in Göttingen zugekommen, die den Titel führt: „Zehn Fragen an Herrn Dr. C. C. Rutzardt, Professor der Theologie in Leipzig, die angebliche Lehreinheit der lutherischen Kirche betreffend“. Göttingen 1871“. Da dieselbe eben nur Fragen enthält, so kann füglich nicht darüber Bericht erstattet werden; es würde damit dem zur Antwort Aufgerufenen vorgegriffen. Wir erwähnen diese Schrift aber hier beiläufig, weil sie mit der einschneidendsten juristischen Schärfe darauf ausgeht, die schwachen Seiten starker theologischer Behauptungen bloßzulegen. Wenn die Juristen, die sich mit kirchlichen Fragen beschäftigen, uns Theologen zwingen, auch da, wo wir zu einiger Rhetorik geneigt sind, wie z. B. in Conferenz-Vorträgen, unsere Worte zwei- und dreimal auf die Goldwaage zu legen, so ist das, dünkt uns, kein Schaden.

Seiten widersprochen wird.“ Es giebt bekanntlich Leute, die sich für die von allen Seiten Verfolgten ansehen, vielleicht nur, weil sie sich nach allen Seiten polemisch verhalten. Uns will scheinen, dem Herrn Verfasser sei — in Folge einer Verwechslung des lutherischen Confessionalismus mit der lutherischen Kirche — hier etwas Ähnliches begegnet. Als das Zeichen, dem widersprochen wird, ist unseres Wissens von dem greisen Simeon nicht die lutherische Kirche, sondern Jesus selbst angegeben; was der Weltgeist in den verschiedensten Formen haßt und angreift, das ist Christus der Lebendige, das ist sein Reich, und keiner Kirche, auch der lutherischen nicht, steht das Recht zu, sich so mit ihm zu identificiren. Die Cardinalfrage, um die es sich handelt, ist nicht, ob die lutherische Kirche oder die Union, der Protestantenverein u. s. w. zur Uebermacht gelange, sondern es handelt sich um Christenthum und Antichristenthum, um Religion und Materialismus, und in zweiter Linie um evangelische Wahrheit und Jesuitismus; in diesem Kampf alle gesunden Kräfte einzusetzen, wäre besser, als sie in dem unerquidlichen Hader zwischen Lutherthum und Union zu vergeuden. Gerade in der vorliegenden Schrift fällt es dem unbefangenen Leser unangenehm in die Augen, wie immer und immer Union und Protestantenverein des Verfassers Gedanken occupiren. Wir begreifen das bei Männern, die das praktische Leben mitten unter solche Intentionen und Bewegungen hineingestellt hat; wer dagegen zu diesen Dingen eine objectivere Stellung einzunehmen in der Lage ist, dem erscheinen sie keineswegs als die Angeln, um die sich die Welt dreht; alle die Ideen, die der Verfasser über künftige Neugestaltung der evangelischen Kirche vorträgt, hätten ihr Recht und ihre Wahrheit, insoweit ihnen beides überhaupt zukommt, auch dann, wenn es weder eine Union noch einen Protestantenverein gäbe.

Den Beweis, daß die lutherische Kirche zur freien Volkskirche werden müsse, führt der Verfasser zunächst auf dem negativen Wege, nämlich durch die Beurtheilung der seitherigen Existenzform derselben, der Landeskirche. Da er zu alledem, was seither schon gegen diese ist vorgebracht worden, nichts Neues oder Schlagenderes beibringt, so können wir die betreffenden Abschnitte unbeachtet lassen; es genüge, zu erinnern, daß der Satz S. 48: „Die Kirche ist Staatsinstitut geworden“ entschieden falsch ist, wenn damit gesagt sein soll, der Staat behandle sie wie etwa das Polizeiweisen oder das Militär. Hat er den Bestand und das Wohl der Kirche darum in den Kreis seiner Aufsicht und Fürsorge mit aufgenommen, weil er diese Interessen als gemeinsame Interessen des Volkes anerkennt, so hat er doch, in manchen Verfassungs-Urkunden sogar ganz ausdrücklich, zugleich ihre Autonomie in inneren Angelegenheiten ebenso bestimmt anerkannt, also damit selbst erklärt, daß er nicht ebenso, wie er ein neues Militärreglement oder einen Handelsstarif oder ein Strafgesetz aufstelle, auch ein neues kirchliches Bekenntniß anzuordnen sich berechtigt achte. Wir geben vollkommen zu, daß die Grenzen dieser Autonomie innerhalb des Alles umfassenden Staatsverbandes nicht immer klar erkannt und genau eingehalten wurden, aber sie sind doch im Grundsatz immer wieder zugestanden worden, und das Leben mit seinen praktischen Verwicklungen ist eben oftmals, wie es schon zur Reformationszeit war, stärker als die Theorie. Wenn S. 73 angedeutet wird „unter dem bestehenden Landeskirchenregiment müsse die Kirche all' ihre Kräfte im Kampf ums Dasein verzehren“, so ist das eine unbegründete Jeremiade, die nur solche locale Zustände zur Basis haben kann, wo der Staat die Union in einer Weise gewaltsam durchsetzen will,

die das Altlutherthum in die Lage bringt, sich seines Daseins wehren zu müssen; aber aus solchen Vorkommnissen und Zuständen darf man nicht solche allgemeine Sätze ziehen. Wo aber auch der Staat nichts in den Weg gelegt hat, wenn sich die Kirche, eben um für ihre Autonomie eine stärkere Garantie zu haben, mit synodalen Einrichtungen ausgestattet hat, da bekommen wir S. 78 ein hartes Urtheil zu hören über diese Synoden, die „auf keinem positiven kirchlichen Grundgedanken ruhen, sondern ephemere, der Verlegenheit entstammte Vermittlungsversuche seien, ein Gemisch, in welchem die Bruchstücke des auseinanderfallenden Landeskirchentums und die Werkstücke des aufstrebenden territorialen oder nationalliberalen Weltchristenthums äußerlich mit einander verbunden seien“. Wenn ein Pamphletist im Solde seiner Partei Alles, was nicht zu dieser hält, mit solchem Geiser übergießt, so weiß man, wie man das zu nehmen hat; ein Theolog aber, meinen wir, sollte es verschmähen, in solcher Weise seine Sache selber als Parteisache zu kennzeichnen.

Wir hätten noch Manches anzuzeichnen, was dem wirklichen Sachverhalt nicht entspricht und doch zu Klagen und Anklagen benutzt wird (wenn z. B. nach S. 118 die Confirmation eine unter Staatszwang stehende, allerlei bürgerliche Vortheile bedingende Handlung sein soll, was sie nicht ist); wir wollen aber demjenigen noch einiges Gehör schenken, was der Verfasser als die jetzt anzustrebende Lebens- und Verfassungsform der Kirche fordert. Zunächst läßt er den Fortbestand des Landeskirchentums mit der landesherrlichen Kirchengewalt als möglich gelten und stellt dafür nur Bedingungen, die er S. 67 genau formulirt; wir können uns begnügen, nur einiges Wenige anzumerken. 1) Das Bekenntniß soll zuoberst und unbedingt maßgebend sein für die Regierung der Kirche. Wenn dieser Satz mehr negativ ausgedrückt wäre, so wäre er klarer; daran kann kein Zweifel sein, daß das Kirchenregiment, werde es nun von einem Fürsten qua summus episcopus, oder von einem Bischof oder von einem Collegium verwaltet, am Bekenntniß der Kirche nichts zu ändern berechtigt, vielmehr verpflichtet ist, dasselbe als Norm für die Lehre festzuhalten und zu schützen. Wir wollen dabei übrigens nicht unerwähnt lassen, daß der Verfasser S. 23 in einer uns unerwarteten Weise sogar selber vor Ueberschätzung des Bekenntnisses warnt. „Unser Bekenntniß ist nicht fertig und will es auch gottlob nicht sein. Es ist nicht schon das allerschöpfende Zeugniß und der volle Wiederhall der biblischen Wahrheitsfülle aus dem Herzen der Kirche, sondern nur der partielle und relative, geschichtlich bedingte Ausdruck des Glaubens und der Wahrheit gegenüber bestimmt begrenzten Irrthümern, die geschichtlich zu Tage getreten sind und die sie abgewiesen hat. Es reicht darum auch neuen Gegensätzen gegenüber nicht unmittelbar und nach allen Seiten hin aus, sondern ist entwicklungsbedürftig und -fähig im Sinne positiver Weiterbildung, sofern der Kirche neue Impulse dazu in ihrem weltgeschichtlichen Verlauf gegeben werden.“ Ist dem so, so könnte doch möglicherweise das Kirchenregiment veranlaßt sein, das Bekenntniß einer Revision zu unterwerfen, und der Herr Verfasser ist gewiß nicht in der Meinung befangen, das, was nach Obigem zu einer Weiterentwicklung, einer positiven Weiterbildung des Bekenntnisses gehöre, werde stets nur in einem Zuwachs bestehen, der sich dem schon Vorhandenen einfach anfüge, ohne irgendwie alterirend auf dieses selbst zurückzuwirken. Wir hätten gewünscht, daß es dem Verfasser gefallen hätte, solche Punkte anzugeben, an denen sich nach seiner Ansicht solch eine Weiterbildung vollziehen müßte; wir können

kaum glauben, daß er dabei nach jetziger Liebhaberei etwa an chiliaistische Weisheit gedacht habe, mit welcher unser Bekenntniß aufgebessert werden sollte. Wir unsrerseits sind vielleicht in diesem Stück conservativer als der Verfasser; die Theologie des Bekenntnisses wird und muß fortschreiten, aber das Bekenntniß selbst, d. h. die lebendige Substanz, der eigentliche religiöse Gehalt der Bekenntnisse, muß ebenso unveränderlich sein, wie das Verhältniß des erlösten Menschen zu Gott durch Christus objectiv immer dasselbe ist; deßhalb ist es eine weise Maßregel gewesen, die allein schon den Herrn Verfasser gegen unsere Synodaleinrichtungen hätte günstiger stimmen sollen, daß das Bekenntniß keinen Gegenstand synodaler Discussion bilden dürfe. Aber um dieß handelt es sich zunächst nicht. Vielmehr ist zu fragen: in welcher Weise denn das Bekenntniß „maßgebend für die Regierung der Kirche“ sein soll? Gerade die Regierung ist etwas, das durchs Bekenntniß an sich nicht bestimmt wird, sofern sich dieses mit den verschiedenen möglichen Formen der Regierung gleich gut verträgt. Der Satz kann, präcis gesagt, doch nur sagen wollen, daß die Regierung in Gesetz und Praxis mit dem evangelischen Bekenntniß nicht im Widerspruch stehen, also z. B. Dinge erzwingen dürfe, die der evangelischen Freiheit müssen anheimgegeben werden. So, wie der Satz steht, leidet er an einer Unklarheit, die in solchen, einem Gesetz analogen Formeln vom Uebel ist. 2) Der Landesherr muß entweder dem Bekenntniß der Kirche zugethan sein, oder doch genügende Bürgschaft für die Aufrechterhaltung von Punkt 1) bieten. Unbestritten. 3) Der Landesherr soll sein persönliches Kirchenregiment auf die ursprünglichen Grenzen desselben beschränken, durch Unterscheidung der rechtlichen Gewalt dieses Regiments, die ihm zusteht, von der amtlichen Ausübung desselben, die ihm nicht zukommt. Wenn dieser Satz verständlich sein soll, so war es nothwendig, ganz concret und handgreiflich zu sagen: was darf hinfort der Landesherr in kirchlichen Dingen noch thun und was nicht? Mit der Erläuterung, die mittelst einer Aeußerung Friedrich Wilhelms IV. unter dem Text gegeben wird (der König soll nicht Oberbischof, aber oberster Ordner und Schirmherr der Kirche bleiben), ist geradezu nichts geholfen; denn daß er als Oberbischof nicht predigt, tauft, firmt u. s. w., versteht sich ja von selbst, alles Uebrige aber wird sich ohne Mühe unter den Titel des obersten Ordners einfügen, wie denn jener ideenreiche, aber unpraktische Fürst trotz seiner ausgesprochenen Sehnsucht darnach von seinem Kirchenregiment Nichts in andere Hände niederzulegen sich bewogen fand. Später bekommen wir freilich einigen Aufschluß. — S. 69 ist von der preussischen Union die Rede; also wieder ein allgemeiner Satz auf eine historische Specialität gebaut, die anderwärts nun einmal nicht vorhanden ist. Wenn wir heute in Württemberg die Verfassung der Kirche und ihr Regiment nach obigem Satz 3) reformiren wollten, wir wüßten beim besten Willen nicht, was wir ändern könnten und sollten, außer etwa einem erst unter 5) zu berührenden Punkt. Nach Satz 4) soll die Selbstständigkeit der Kirche im Unterschied vom Staat und ihm gegenüber anerkannt und verbürgt sein. Zugegeben, wie auch die Landesverfassungen diesen Satz in irgend einer Form enthalten. Die Thesis ist freilich leichter aufzustellen, als durchzuführen, — da wenigstens, wo die Kirche sich ihre Temporalien vom Staat muß reichen lassen, — ein Verhältniß, das, so gewaltsam es zu seiner Zeit hergestellt worden sein mag, nun einmal in verschiedenen Ländern factisch besteht; alsdann ist's unvermeidlich, daß die Bedürfnisse der Kirche, die ja mit der Zeit wachsen, wie alle

andern, von den Factoren der allgemeinen Staatsverwaltung mitgeprüft und möglicherweise zurückgewiesen werden. Es ist leicht gesagt: der Staat soll das geraubte Gut herausgeben; wäre dies auch thunlich, so ist sehr die Frage, ob die ein- für allemal gegebene Summe für immer ausreicht und ob es möglich wäre, den Abmangel durch Umlagen zu decken. Auf derlei Dinge läßt sich der Verfasser gar nicht ein; wir haben sie aber erwähnt, weil eine Reform in diesen verwickelten und so ungleichen Verhältnissen nur dann zu unternehmen rathsam und recht ist, wenn man alle Eventualitäten ins Auge faßt und klaren Weg vor sich hat. — 5) Die Regierung und Verwaltung der Kirche soll von der des Staats durchaus gesondert, also auch von den obersten Behörden desselben unabhängig sein. Das heißt wohl ohne Umschweife: es soll kein Cultministerium mehr bestehen. Die Frage ist schon mehrfach erörtert, jedoch nicht etwa von Bureaukraten, sondern von sehr kirchlichen Männern auch verneint worden. Steht auch zwischen der Oberkirchenbehörde und dem Fürsten kein nach constitutionellen Grundsätzen verantwortlicher Minister, so kann jenem doch Niemand wehren, sich irgend eines Beiraths auch in kirchlichen Dingen zu bedienen; der Präsident einer kirchlichen Behörde kann dem Fürsten gerade darum, weil er dies ist, — weniger geeignet hierzu erscheinen als ein Dritter; ist's nun nicht besser, dieser Dritte ist eine dafür verantwortliche, öffentliche Person? Man kann freilich sagen: der Cultminister soll der evangelischen Kirche nicht anders gegenüberstehen als der katholischen, d. h. als Beirath des Staatsoberhaupt's, das die Interessen des Staats den Kirchen gegenüber wahr't. Aber ist es nicht für die evangelische Kirche von Werth, wenn der nächste Rath der Krone selber verpflichtet ist, anstatt die Interessen des Staats der Kirche gegen jene zu wahren, vielmehr die Interessen der Kirche selbst zu vertreten, namentlich auch der politischen Volksvertretung gegenüber, und doch dieß anders zu thun, als es ein Consistorialpräsident oder ein Bischof thun würde, d. h. von einem allgemeinen ethischen Standpunkt aus? Die Sache ist gar nicht so einfach, als sie scheint; es kommt auch an diesem Punkt zu Tage, daß man mit der freilich bequemen Antithese von Geistlichem und Weltlichem die wirklichen Lebensmächte nicht bewältigt; das Bindeglied liegt im Ethischen, und dieß zu übersehen oder zu mißachten, ist von Seiten der Kirche ebenso wenig wohlgethan als von Seiten des Staats. Uebrigens ist auch dieser Punkt nicht einmal von entscheidendem Gewicht; die Kirche ist territorialistisch behandelt worden, lange ehe man von einem Cultministerium etwas wußte, und es lassen sich verfassungsmäßige Bestimmungen finden, die es den kirchlichen Behörden möglich machen, im Fall sie die Einwirkung eines Ministers für anti-kirchlich halten, sich in unmittelbare Communication mit dem Fürsten zu setzen; solche Schutzmittel sind allerdings für alle Fälle nothwendig. — Wenn Verfasser unter Ziffer 6 auch die theologischen Facultäten als zum Organismus der Kirche gehörig betrachtet wissen will, so werden wir zwar verlangen, daß die Mitglieder jeder theologischen Facultät sich ansehen als berufen, mit ihrer Wissenschaft der Kirche zu dienen, was sie nicht nur permanent als Lehrer theilweise als Prediger, sondern noch specieller durch Uebernahme von Candidatenprüfungen, durch Theilnahme an den Synoden bethätigen, — und darum sollen sie vor Allem selbst lebendige Glieder der Kirche sein; es ist darum nicht mehr als billig, daß vor der Anstellung eines theologischen Lehrers die Kirchenbehörde gehört wird, ohne daß sie jedoch eine directe Einwirkung ausübt oder gar die

theologische Facultät amtlich beaufsichtigt. Diese ist und bleibt ein für wissenschaftliche Thätigkeit bestimmtes Collegium; würde sie auch äußerlich in den Organismus der Kirche hineingezogen, also zu einer specifisch kirchlichen Corporation gemacht, dann stünden wir wieder auf einem Standpunkte, auf dem die katholischen Facultäten festzuhalten ein Hauptbestreben des Jesuitismus ist. Auch die kirchliche Wissenschaft ist Wissenschaft und gehört darum in den Gesamtorganismus der Wissenschaften.

Während nun aber nicht völlig klar wird, wie sich der Verfasser, wenn das Landeskircenthum seinem eigenen Wunsche gemäß ganz beseitigt würde, die Herstellung der eigentlichen Kirchenleitung denkt, — wir zweifeln übrigens nicht, daß ihm erst unter einem Bischof völlig wohl wäre, trotz dem, was er S. 44 f. Gegentheiliges vorbringt —: so legt er im letzten Theil der Schrift noch die Organisation der Gemeinde dar, wie sie nöthig sei, um die lutherische Kirche zur freien Volkskirche zu machen, — Volkskirche im Gegensatz zu einer Priester- und Theologenkirche, und zugleich im Hinblick auf das thatsächliche Umsfaßwerden eines großen Theils des deutschen Volks durch sie (S. 154), so wie auf ihre nie erlöschende Aufgabe, im Volk und auf dasselbe zu wirken. Der Verfasser will, wie ja in mehrfacher Weise auch anderwärts geschehen ist, eine Taufgemeinde von der einen engeren Kreis bildenden Abendmahlsgemeinde unterscheiden. Jene umfaßt alle evangelisch Getauften, die damit nur die Verpflichtung hätten, ihre Ehen kirchlich einsegnen, ihre Kinder taufen und am kirchlichen Katechumenen-Unterricht theilnehmen zu lassen, so wie einen bürgerlich ehrbaren Wandel zu führen und die kirchlichen Lasten mitzutragen. Die Abendmahlsgemeinde aber setzt einen weitem, besondern Unterricht sammt der Confirmation voraus, die somit nur unter höher gestellten Bedingungen christlicher Erkenntniß und Gesinnung erteilt wird, höhere Verpflichtungen involvirt, zugleich aber auch active Rechte (Pathenschaft, Eintritt ins Presbyterium u. s. w.) verleiht. Principiell möchten wir dieser Idee nicht entgentreten, und wenn man in dergleichen Sachen experimentiren dürfte, so wäre der Gedanke eines praktischen Versuches schon werth. Aber unserm erfahrungsmäßigen Verständniß gemäß fürchten wir, daß in Wirklichkeit für das Reich Gottes nicht viel damit gewonnen wäre. Die Taufgemeinde würde nach wie vor die Masse in sich schließen, die sich alsdann daran gewöhnen würde, christlich, ja lutherisch zu heißen, sogar ohne zum Tisch des Herrn zu kommen; und ob andererseits die Abendmahlsgemeinde wirklich ein priesterliches Volk darstellen würde, ob sich dies durch strenge Auswahl der Confirmanden und durch schärfere Zucht herstellen ließe, — das eben bleibt uns zweifelhaft. Wie wir in den Gemeinden der Apostelzeit, die doch auch nicht aus lauter Heiligen bestanden, kein Vorbild und keinen Impuls zu solcher Organisation finden, so bietet uns auch die spätere Geschichte keine Anhaltspunkte dar.

Lübingen.

Palmer.

Die materialistischen Ideen in der modernen Volkserziehung und ihre Gegensätze zum Reiche Gottes. Zur Orientirung über die Forderungen der modernen Erziehungswissenschaft von R. Möbius, evan-

gelischem Pfarrer zu Bönstadt. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer, 1870. IV und 137 S.

Dem Verfasser ist es ein heiliger Ernst mit dem Bestreben, einerseits das Unwahre und Unwissenschaftliche des Materialismus an sich und das heillos Verderbliche seiner Einmischung in die Erziehung nachzuweisen, zu dem sich die pädagogischen Vielschreiber und die Schwäher auf Lehrerversammlungen mehr und mehr neigen und wozu sie um so gewisser verfallen müssen, je weniger sonst ihr Phrasenschwall irgend einen substantiellen Inhalt in sich trägt, andererseits aber darzuthun, daß nur das Christenthum die rechten Zwecke und Mittel der Erziehung darbiete, nur durchs Christenthum die großen Worte Bildung, Humanität u. eine Wahrheit werden. Mehrfach trifft der Verfasser klar und gut die Momente, auf denen die Entscheidung über die einschlägigen Fragen beruht; so, wenn S. 25 dargethan wird, daß auch die Materialisten, die so hochtrabend ihr Wissen ein exactes nennen, gerade in den Cardinalpuncten nicht durch Wissen, sondern durch Glauben, zum Theil durch einen recht unfreien Autoritätsglauben, sich bestimmen lassen, und S. 30 f., daß alle sinnlichen Erscheinungen nur in einem sinnlich nicht zu begreifenden Etwas ihren Grund finden, ferner S. 49 ff., daß es eitel Spiegelfechtereie oder, wenn das nicht, alsdann purer Unverstand ist, wenn die emancipirenden Schulagitatoren, wie z. B. Lüben, stets noch erklären, „ihre Schule sei nicht gleichgültig gegen die Religion, wolle dieselbe vielmehr bestens pflegen“. — Denn was das für eine Religion ist, weiß Niemand zu sagen, ein paar hohle Phrasen, die nach kurzem Gebrauch schon verbraucht sind. — Im Ganzen jedoch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß das Schriftchen wohl denen, die guten Willens sind, zur Klärung ihrer Einsicht und Befestigung in ihrer christlichen Ueberzeugung gute Dienste leisten wird, daß aber die Gegner sich schwerlich für geschlagen achten werden. Dessen kann sich nun freilich Niemand unter uns rühmen, er sei Theolog oder Philosoph oder Pädagog; denn der Materialismus hat seine Wurzel nicht im Erkennen, nicht in einer überwältigenden, zwingenden Wahrheit sondern im Willen, in der Gesinnung, die sich von allem Idealen und in erster Linie von allem Ethischen emancipirt; den Willen aber hat noch Keiner mit Argumenten besiegt, und wären sie noch so klar und unwiderleglich. Doch meinen wir, der Herr Verfasser hätte einzelne Momente noch schärfer präcisiren dürfen, um eben dies zu beweisen, daß der wahre Gegensatz, um den es sich hier handelt, nicht die exacte Wissenschaft und ein alter Glaube oder Aberglaube, sondern die materielle und die ideale Gemüthsrichtung ist. So wäre z. B. die an sich ganz richtige Ausführung S. 29 doch noch bis an den Punct weiter zu führen gewesen, wo sich die ganze Richtigkeit der materialistifischen Argumentation herausstellt; bekanntlich erklärt diese das Räthsel, wie aus einer Urzelle der ganze Reichthum der Bildungen entstanden, wie aus dem Gorilla der Mensch geworden sei, durch die ins Blaue gehende Häufung von Millionen Jahren, also einfach durch die Kategorie der Zeit, als ob die Zeit, rein für sich genommen, eine productive Kraft wäre, da doch alle Veränderungen, die man — nicht wissenschaftlich, sondern eben nur nach vulgärster Anschauung — der Zeit zuschreibt (die Zeit heile Wunden, die Zeit bringe etwas zur Reife u.), einzig dadurch entstehen, daß entweder eine Kraft vorhanden ist, die, um zu wirken, ein größeres

Zeitmaß bedarf, oder umgekehrt eine schwächere Kraft nur während einer kurz bemessenen Zeit zu wirken vermag, nach deren Ablauf sie erlischt. Immer also liegt die Kraft, liegt die negative oder positive Ursache einer Veränderung nicht in der Zeit, sondern in den Dingen selber, und daß nun im Affen die Kraft liege, sei es in einer oder in hundert Millionen Jahren, zum Menschen zu werden, also etwas an sich ganz Neues, d. h. Geist, zu produciren, den Beweis ist man bis heute uns schuldig geblieben; denn auch wenn nicht einmal der specifische Unterschied zwischen Geist und Seele, Geist und animalischem oder vegetabilischem Leben zugestanden wird, so ist doch der Unterschied, auch nur als relativer gefaßt, so groß, so ungeheuer, daß die Zeit für sich niemals über denselben hinüber führt, wie denn auch alles dafür Vorgebrachte immer wieder Hypothesen und keine Thatfachen sind. Es ist ja überhaupt eine merkwürdige, obgleich sehr erklärliche Wahrnehmung, die sich uns immer wieder aufdrängt, daß die angebl. Vertreter der exacten Wissenschaft sich da, wo die Beobachtung eine klaffende Lücke läßt, ohne Bedenken der zuchtlosesten Phantasie hingeben und auch diese faulen Producte als Resultate exacter Forschung zu Markte bringen. — Auch den letzten Abschnitt vorliegender Schrift, der „das Reich Gottes und seine rettenden Mächte“ darzustellen bestimmt ist, möchten wir etwas mehr concentrirt sehen auf die Punkte, an denen es jedem gebildeten und nachdenkenden Menschen zum Bewußtsein kommen muß, wie wenig mit den üblichen Schlagwörtern des Tages gesagt und ausgerichtet ist, wie die Wahrheit von alledem eben nur im Christenthum, nicht in der Welt der Phrasen zu finden ist. Die materialistische Welt- und Lebensanschauung macht den Menschen nothwendig zum Eudämonisten und zum Egoisten; kommt im einzelnen Individuum daneben noch etwas von Philanthropie, von Patriotismus vor, so ist das entweder nur eine glückliche Nachwirkung anderer, edlerer Einwirkungen, oder aber es ist nur ein erweiterter Egoismus, der, wie wir an der Pariser Commune und an Menschen wie Bebel und Liebknecht sehen, im Handumdrehen sich in seiner ganzen Nothheit als das Gegentheil von dem offenbart, was man Humanität nennt. Daß die wirkliche, nicht in Phrasen verpuffende, sondern das Leben erfüllende, gestaltende und verä. r. ende Humanität nur da sich findet, wo die höchsten idealen Mächte den Menschen beherrschen, d. h. wo das Gewissen ihn bindet und die Liebe ihn lehrt, sich selbst zu vergessen und zu verleugnen, — also wo eben jene idealen Mächte sich als ethische Kräfte erweisen, — und daß diese Kräfte eben die sind, die das Christenthum in uns pflanzt, indem es Christum in uns Gestalt gewinnen läßt: das sind die Wahrheiten, die der Materialismus nur verhöhnen, aber nicht widerlegen kann, ja denen er durch seine Wirkungen selber zum allerstärksten Beweis dient.

Tübingen.

Palmer.

Feststunden brüderlicher Gemeinschaft. Ephoralansprachen und Festreden von Dr. phil. Ernst Julius Meier, Stadtprediger und Superintendenten in Dresden. Leipzig, Teubner, 1871. VI und 93 S.

In der Siebenzahl dieser Reden sind die drei letzten an Lehrer, an Frauen und aus Anlaß einer Grundsteinlegung an eine Kirchengemeinde gerichtet; die vier ersten dagegen sind Ansprachen, die der geehrte Herr Verfasser an seine

Diöcese als Vorstand derselben gehalten hat; diese vorzugsweise sind es, die auch in unserer Zeitschrift zu erwähnen sich ziemt, da die Absicht des Redners dahin geht, wie er S. 10 sagt, seine Geistlichen zur Führung des Thatbeweises aufzufordern, daß es eine Veröhnung gibt zwischen Glauben und Wissen oder, wie es S. 4 heißt, daß der Glaube die Probe der Wissenschaft bestehe. So sind es wohl praktische Reden an praktische Theologen, aber zu dem Zwecke gehalten und veröffentlicht, diesen ihre Aufgabe als Pfleger und Träger der Wissenschaft (S. 12) vorzuhalten. Es versteht sich, daß in dieser Form keine Apologetik oder Dogmatik vorgetragen wird, aber ebenso wenig sind es bloß erbauliche Reden; es werden vielmehr wesentliche Gesichtspunkte ins Licht gestellt, aus welchen der evangelische Geistliche seine wissenschaftliche Pflicht in ihrer Einheit mit der praktischen zu betrachten hat. Die erste Rede behandelt „die Einigkeit im Geist“, die zweite „des Amtes Fundament, Krone und Rechenschaft“, die dritte — nach Kol. 1, 24 — 27 — den Leidensberuf der Kirche, eine Rede, die auch nach der exegetischen Seite hervorzuheben ist; vgl. S. 36: „In solidarischer Gesamtheit verbunden, sieht uns Gottes Auge an; nicht als Einzelne sieht uns Gott, sondern als Gruppen, ja die ganze leidende Christenheit als Eine große ringende Laokoönsgruppe“; S. 34: „Unser christliches *συμπάθειν* ruht auf dem *συμπάσχειν* — das ist sein Grund und seine Bewährung; denn es ist ein von Ewigkeit bestimmtes Maß von Leiden der Menschheit, der Kirche, verordnet, mit dem die Sünde und das Elend in der Welt aufgesogen, mit dem das Gericht Gottes in der Frucht des Dornenackers dieser Erde ausgetragen und ausgeduldet werden soll.“ Das eigenthümlich Kühne und Einzige in dieser Kolosserstelle, daß nämlich die *Μεινεις τοῦ Χριστοῦ* in das Ganze jener Menschheitsleiden mit eingerechnet, diese also auch noch als Leiden Christi selbst nach seiner Erhöhung bezeichnet werden, wird S. 33 in den Worten deutlich gemacht: „Das Leiden, das mit seiner ganzen Wucht auf Christum, das Haupt, gefallen ist, zittert nach in den Gliedern und will durchgetragen und durchgelitten sein, so lange es noch eine Welt und so lange es noch einen Heiligen auf Erden gibt. Es ist Ein Haß, der die Gläubigen mit dem Herrn trifft, Eine Passion, die sie mit ihm leiden.“ Daran knüpft sich sofort S. 37 folgender bemerkenswerthe Passus: „Kein Gedanke ist dem öffentlichen Denken unserer Zeit fremder als der Gedanke des Organismus, — unserer Zeit mit ihrer durch und durch atomistischen, die Einheit und Ganzheit der göttlichen Wahrheit wie der göttlichen Lebenskreise und Lebensordnungen scheidende und zertrennenden Betrachtungsweise, die mit ihrem theilenden, sondernden Verstande die höchsten Realitäten in bloße Abstractionen umsetzt, und deren letzte Consequenz die reine Negation, die Auflösung und Zersehung ist. Daher auf dem praktischen Gebiete das Streben, die Lebensordnungen zu scheiden, die Gott durch ihre Natur und durch ihre Geschichte zusammengefügt; daher auf dem theoretischen Gebiete in der Psychologie die materialistische Neigung, die die Seele trennt vom Leibe und so zur Selbstleugnung führt, nicht selten im jähen Abfall von pantheistischer Selbstvergötterung; daher in der Moral die pelagianische Meinung, die das Individuum trennt von der Gattung, die That vom Charakter, und das Band zerschneidet, das die sittliche Gesinnung mit der religiösen verbindet; daher in der Theologie die deistische Neigung, die den lebendigen Gott von der Welt, den Himmel von der Erde trennt; daher die Unfähigkeit, die christlichen Grundgedanken von der Erbsünde, von der Gesamtschuld der Menschheit, von der

Versöhnung durch Christum, von der stellvertretenden Liebe zu verstehen," 2c. Es mag dieses Excerpt auch als Beleg dienen, wie der Verfasser es versteht, von den zunächst der Erbauung dienenden Gedanken aus in Welt und Zeit, in Wissenschaft und Leben hinauszugreifen. — Die vierte Diöcesanrede behandelt nach 1 Kor. 1, 30 die universale Aufgabe der Kirche; wir heben daraus die Stelle S. 51 hervor: „Der Ruhm unserer Kirche ist, daß sie den wesentlichsten Antheil an der intellectuellen Bildung des Volkes hat. Unter dem erleuchtenden und erwärmenden Einfluß des gereinigten Evangeliums ist die Wissenschaft neu aufgeblüht, der der Protestantismus innerlich verwandt ist; die deutsche Volksschule verdankt der Kirche ihre Entstehung, deren vermeintliche Fessel sie zum Danke dafür abwerfen will, um sie mit zehnfach drückenderem Joche zu vertauschen" (sehr wahr!); „unsere classische Literatur hat ihre Heimath wie ihre tiefsten Lebenswurzeln auf deutschem Boden, ihr Charakter ist wesentlich ein protestantischer, und während der Katholicismus, der die Kirche zur privilegierten Inhaberin göttlicher Intelligenz macht und das Volk vom Denken dispensirt" (neuerlich wäre noch hinzuzufügen: auch Bischöfen und Klerikern jeder Ordnung das eigene Denken untersagt!), „wohl ein guter Pädagog für jugendlich ungebundene Völker in der Zeit ihres primitiven Zustandes ist, geistig mündige Völker aber nicht wahrhaft zu beherrschen vermag, ist die entschieden größere geistige Regsamkeit des Volkes in evangelischen Ländern allgemein anerkannt." Hier wäre — womit der Herr Verfasser nach S. 47 gewiß einverstanden ist, nur noch der nationale Factor, d. h. das germanische Element, mit in Rechnung zu nehmen; ob in den Franzosen, falls sie im sechzehnten Jahrhundert ein protestantisches Volk geworden wären, der Protestantismus die gleiche Wirkung gehabt hätte, oder ob dieses religiöse Moment vom national-französischen Charakter — „halb Affe, halb Tiger" — doch immer wäre überwuchert worden, bleibt einigermaßen zweifelhaft, seit wir sehen mußten, daß selbst die Protestanten und evangelischen Geistlichen in Paris, Havre u. s. w., in derselben Eitelkeit und Verlogenheit sich betreffen ließen, wie irgend ein Pariser Advocat. — Von den drei letzten Reden heben wir die an Frauen eines Gustav-Adolph-Vereins gehaltene hervor, in welcher eine Reihe edler Frauenbilder, von der Wittve Cotta zu Eisenach an, zur schönen Galerie weiblicher Vorbilder mit entsprechender Deutung gemacht wird.

Wir könnten eine Blumenlese einzelner markiger dicta ausheben, müssen uns aber begnügen, nur etliches Wenige der Art zu erwähnen, so S. 18 den Satz: „Wir sind alle stärker in der Kritik, als gut ist"; S. 31: „Wir sind mit Gott versöhnt, wir sind aus der Welt der Sünde und des Todes hineingerettet in das Reich der Gnade und des Lebens, obgleich wir noch auf Erden und im Fleische wandeln; das ist vollendete, abgeschlossene Thatsache Gottes in Christo vor den Augen des Gottes, der Alles ansieht sub specie aeternitatis. Mitten in einer Welt von Fragmenten und Stückwerk ist das Werk am Kreuz das einzige, von dem nichts hinwegzunehmen, zu dem nichts hinzuzuthun ist. Was Keiner sagen kann am Schluß des reichsten Lebens, der Mund des Wahrhaftigen spricht's über seinem Werke: es ist vollbracht!" Sehr am Platz und sehr verständlich ist, was auf derselben Seite gegen „eine Theologie der Rhetorik" gesagt wird, „die in Menschengedanken kramt und auf den Sand dürftiger Sagen, geistlicher Formeln baut, gleichviel, ob sie gläubig oder ungläubig klingen, aber keine Theologie der ewigen Thaten Gottes ist." Wilmar hat es bekanntlich versucht, die-

jenige Theologie, welche eben nur auf Thatfachen bauen will, für Rhetorik, dagegen seine Rhetorik, die freilich zum guten Theil auch Scholastik war, für eine Theologie der Thatfachen auszugeben.

Schließlich hat es uns besonders erfreut, zu sehen, mit welcher — heutzutage nicht gerade allzu häufigen — Pietät der Verfasser von Schleiermacher (S. 5. 22), von Reinhard (S. 59), von de Wette redet, so wenig der theologische Standpunct dieser Männer der seinige ist; von Letzterem, den er allen modernen Reherichtern gegenüber sich nicht scheut eine „edle Nathanaelsseele ohne Falch“ zu nennen, „der mit dem wahrheitsdürstenden Herzen dem Herrn noch näher war als mit der noch mannigfach gebundenen Exegese“, führt er folgendes aus de Wette's letzter Lebenszeit stammende Wort an (es hat sich unter seinem Nachlasse vorgefunden): „Ich fiel in eine wirre Zeit; die Glaubenseintracht war vernichtet; ich mischte mich mit in den Streit, umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet.“ Seitdem sind über 22 Jahre hingegangen; leider kann auch heute noch Keiner, dem der Streit um göttliche Dinge das Herz schwer macht, sich dessen rühmen, er habe ihn geschlichtet; — den wird wohl ein Anderer und Höherer schlichten müssen, nicht mit Worten, sondern mit Thaten.

Lübingen.

Palmer.

Die geistigen Zeitmächte im Lichte der Ereignisse der Gegenwart.

Ein Vortrag, im Auszug gehalten zu Barmen am 17. August 1871 von Fr. Reiff, Lehrer der Theologie an der evangelischen Missionsanstalt zu Basel. Barmen, Verlag von Hugo Klein, 1871. 12. 72 S.

Eine Anzeige obiger Schrift kann nur den Zweck haben, zur Lesung derselben einzuladen; das Urtheil kann nicht zweifelhaft sein, wo so aus dem Ganzen und Vollen der Wahrheit und des Lebens heraus geredet wird, und wenn wir Auszüge geben wollten, so müßten wir einen großen Theil des in so mäßigem Umfang sich haltenden Schriftchens einfach ausschreiben. Es bleibt uns somit nichts übrig als eine dürftige Inhaltsangabe, der wir nur Eins und Anderes beifügen, um den Eindruck zu bezeichnen, den wir selbst empfangen haben und den, wie wir nicht zweifeln, alle der Wahrheit zugänglichen Leser empfangen werden.

Der Verfasser will die geistigen Zeitmächte im Lichte der Ereignisse, der Gegenwart betrachten, also nicht, wie es ja in den letzten anderthalb Jahren so häufig geschah und so natürlich war, diese Ereignisse ins Licht des Wortes Gottes stellen, sondern in diesen Ereignissen selber die Mächte erkennen, die unsichtbar darin wirksam waren und sind; eine Betrachtung, die aber selbstverständlich immer wieder auf die göttliche Wahrheit, auf das Reich Gottes zurückführt, eben weil es geistige Mächte sind. Als solche Mächte zeigt er auf: die patriotische Idee, die Staatsidee, die Cultur, den Unglauben der Culturlosigkeit, den Glaubenshaß der socialen Revolution, den Aberglauben des Romanismus und seiner Gegner, den Mischmaschglauben des liberalen Christenthums und endlich — den Glauben. Von jeder dieser Potenzen weist er nach, daß sie in der Gegenwart wirksam und offenbar ist; den drei ersten erkennt er ihre Berechtigung und ihren Werth, so weit immer möglich, bereitwillig zu, wie wir überhaupt in diesen Auslassungen einer Weite des Blickes, einer Taxation nach großen Principien, einer Gerechtigkeit des

Urtheils begegnen, die wir an streng-biblischen Theologen, zu denen wir den Verfasser zu zählen haben, sonst ebenso wenig überall zu rühmen finden als an den Schwägern, für die die Schrift und das Bekenntniß der Kirche zu den überwundenen Standpuncten gehören. (Bezeichnend ist in dieser Hinsicht das schöne Wort S. 62: „So scharf wir oben gewesen sind in Darlegung der Richtungen der Zeit, so nachsichtig möchten wir gegen die Einzelnen sein, die ihnen huldigen; die Menschen sind ja oft besser als ihr System.“ Gewiß, so ist's, und wir sagen: Gottlob! daß es so ist.) So erkennt der Verfasser auch S. 24 mit vollem Recht an, daß „selbst auf dem Gebiet der Naturkunde der Materialismus lange nicht so völlig dominire, als es nach den vielen brutalen Stimmen scheinen könnte, die uns das glauben machen wollen“. Er ist kein Schwarzseher, der aus einem Winkel heraus Welt und Zeit schon mit Haut und Haar dem Antichrist verfallen sieht. Dagegen wird auch der billigste Beobachter, der begeisterte Fortschrittsmann, wenn er noch ein klares Auge hat und den Muth, der Wahrheit unbedingt die Ehre zu geben, den Verfasser in demjenigen nicht tadeln strafen können, was derselbe über die von ihm so titulirte „Culturlosigkeit“ und über die dämonische Natur der socialen Revolution sagt. Referent ist ohnehin kein Pessimist; es widert ihn immer an, wenn namentlich junge Eiferer, die irgend einem Alten nachschwäzen, ringsum nur die Zeichen der letzten Zeit, des allgemeinen Abfalls sehen wollen, womit fast immer nur verrathen wird, daß man das glaubt, was man in pharisäischem Hochmuth wünscht, und daß man von Zuständen früherer Zeiten, also von der Geschichte nichts weiß oder nur trockene Namen und Zahlen im Kopfe, aber kein klares Bild, keine Lebensanschauung aus ihr vor Augen hat. Aber daß der Haß gegen das Christenthum, gegen alle Religion, als gegen die letzte und stärkste Schranke des von Begierde glühenden Willens, immer tiefer sich in die Massen ein- und in denselben um sich frißt und daß, wenn dieser Entwicklungsgang des Bösen ungehindert fortschreitet, über kurz oder lang Zustände eintreten müssen, die wir nur als ein Satansreich bezeichnen können und in denen Tausende untergehen werden, die jetzt in Dummheit und Leichtsinne dazu mithelfen, davor kann und darf sich Niemand die Augen mit den Händen zuhalten. „Ein Irrthum“, sagt der Verfasser S. 33, „ist in jenen Grundanschauungen, wie er nicht größer gedacht werden kann; allein Irrthum oder nicht: es ist oft gerade das Grandiose des zu Grunde liegenden Irrthums, wenn anders ein mächtiger Trieb dabei interessirt ist, was einer Sache Macht verleiht, wenigstens die Macht des Fanatismus.“ (Analog ist das treffende Wort Luthards, das der Verfasser S. 56 citirt: „Für Unklarheit und Unwahrheit pflegt der Mensch viel leidenschaftlicher zu streiten als für die lichte, einfache Wahrheit, die entschieden und ruhig macht.“ Es wird dies gesagt in Bezug auf den Jesuitismus und seine Erfolge — ein Capitel, auf dessen vortreffliche Ausführung wir abermals den Leser zu verweisen uns begnügen müssen.) — Was nun all diesen Mächten gegenüber uns allein fest machen und retten kann, ist, wie der letzte Abschnitt darthut, der Glaube. Es wird S. 62 ff. constatirt, daß gerade die Ereignisse der Zeit bewiesen haben, es sei noch viel mehr Glaube vorhanden, als Gläubige und Ungläubige meinten, und die gewaltigen Erlebnisse selber haben den Glauben wieder geweckt und zu einer Macht erhoben, aber die Gefahr sei jetzt um so größer, daß eine Erlahmung, eine Abspannung eintrete, und dieser müsse entgegengearbeitet werden, nämlich

(S. 67) durch tieferen Ernst in Theologie und Leben, durch höhere Pflege christlicher Erkenntniß (S. 68), durch brüderlichen Verkehr und (S. 70) durch neue Vertiefung, durch Entschiedenheit in der christlichen Charakterbildung, durch stille Sammlung im persönlichen Glaubensumgang mit Christus. Dagegen spricht sich der Verfasser über ein dormalen vielbesprochenes Problem, die Zusammenfassung der deutschen Landeskirchen in eine Nationalkirche, in so beherzigenswerther Weise aus, daß wir es uns nicht versagen können, wenigstens diesen Sätzen auch hier eine Stelle einzuräumen. S. 65 sagt er: „Du begehrest dir große Dinge; begehre es nicht! Müssen Zeiten, welche neue Weltreiche schaffen, nothwendig auch neue Kirchen erstehen machen? Oder lassen sich Einigungen, welche auf politischem Gebiet heiß genug errungen worden sind, auf kirchlichem Boden nur so machen, wie man will? Nicht einmal in der schmerzenden confessionellen Wunde der evangelischen Kirche, deren Heilung gewiß jedem treuen Gliede derselben innig anliegt, ist es gerathen viel zu wühlen: es möchte leicht mehr schaden als nützen. Genug, wenn indeß ein unsichtbarer Brüder- und Schwesternbund durch die Confessionen hin sich anbahnt! Sicherlich ist auch er in der letzten Zeit mächtig gestärkt worden, und kommt seine Stunde, so wird er gewiß auch einmal instinctiv hervorbrechen, so gewiß die Schwalben von selbst sich zusammenthun, wenn die Wanderzeit erscheint.“ All das ist auch unsere Meinung.

Es bleibt uns nur noch zu sagen, daß die ganze Schrift, wie sie von warmen deutsch-nationalen Sinne getragen ist, so auch ungesucht von den umfassenden, weit über die Grenzen der Theologie hinausreichenden Kenntnissen des Verfassers und von seiner Gabe lebendiger rednerischer Gestaltung Zeugniß gibt, wo auch der Schmuck immer nur der Sache dient.

Tübingen.

Palmer.

Was für Gedanken durch die gegenwärtigen kriegerischen Ereignisse offenbar geworden sind. Ein Vortrag von einem schweizerischen protestantischen Pfarrer. Auf Verlangen zum Druck übergeben. Zürich, Verlag von Carl Mayer 1871. 52 S.

Wäre diese Schrift nur eine erbauliche Betrachtung über den Krieg überhaupt und den von 1870/71 insbesondere, so dürften wir für dieselbe in unserer Zeitschrift füglich keinen Raum in Anspruch nehmen; es hätten sonst auch alle die Kriegs- und Friedenspredigten, mit denen das letzte Jahr den Büchermarkt gesegnet hat, ein Recht, hier besprochen zu werden, wiewohl es immerhin von besonderem Interesse wäre, einen schweizerischen Theologen in dieser Sache zu hören, der, ob er die Sache auch für einen deutschen Leser ziemlich kühl behandelt, doch gerecht und wahrheitsliebend genug ist, um gegen die Niederträchtigkeiten, die seine Landsleute deutscher und französischer Zunge sich mit der ganzen Rohheit des schweizerischen Radicalismus gegen uns erlaubt haben, ernstlichen Widerspruch einzulegen. Die Schrift geht aber principieller zu Werke, indem sie die Kriegsfrage überhaupt nach ethisch-christlichen Grundsätzen erörtert, und deßhalb ist es gerechtfertigt, wenn wir hier in Kürze ihrer gedenken.

Der Verfasser theilt seine Auseinandersetzung unter die vier Ueberschriften: 1) die sittliche Beurtheilung des Kriegs; 2) die religiöse Betrachtung desselben; 3) die Sympathien und Antipathien; 4) die Nationalität und die Humanität. Theo-

logisch würden uns eigentlich nur die beiden ersten Stücke angehen, doch berühren auch die zwei letzten Eins und Andres, was mit der sittlichen und religiösen Auffassung der Dinge im Zusammenhang steht. Unter Ziffer 1 lesen wir S. 6 den gewiß richtigen Satz: „Niemand hat das Recht, den Krieg mit all seinen Folgen zu verdammen, Niemand, der nicht selber mit seinem Herzen auf die im Evangelium gewiesene Weise ins Reich Gottes eingegangen ist oder mit ganzem Ernst nach diesem Reiche trachtet.“ Aber einem Solchen wäre also hiernach doch das Recht der Verdammung für seine Person zugesprochen, eben weil er weder im Kleinen, im Alltagsleben, das Gleiche thut, was er im Großen verdammt, noch auch seinerseits irgend etwas dazu beiträgt, daß ein Krieg zwischen seinem und einem andern Volk ausbreche. Der Verfasser betont aber ebenso richtig das apostolische Wort: Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden, — das eben ist die Frage, ob's möglich ist; und daß von diesem Punct aus das Recht des Vertheidigungskriegs sich von selber ergibt, der unter Umständen die Gestalt eines Züchtigungskriegs annehmen kann, wird vom Verfasser unter Schleermachers Autorität zugestanden. Wir meinen nur, es hätte der Gedanke mehr als maßgebend obenan gestellt werden dürfen, daß die Regierung eines Staats, welcher die materielle wie die sittliche Existenz und Wohlfahrt eines Volkes, überhaupt die Wahrung seiner Güter anvertraut ist und welche eben hierzu ihre Macht empfangen hat, auch verpflichtet ist, diese Macht, wo es nöthig ist, selbst als physische Gewalt, dazu anzuwenden, einen feindlichen Angriff auf jene Güter abzuwehren und ihm für die Zukunft vorzubeugen; diese Macht kann sie aber nur ausüben, wenn das Volk selbst mit seiner physischen Kraft in den Kampf eintritt; auf seiner Seite liegt der sittliche Werth solchen Thuns einfach darin, daß Jeder bereit ist, auch das Leben zu lassen für die Brüder; dem Feinde gegenüber liegt er darin, daß man ja nicht von der Absicht ausgeht, zu morden und zu rauben, sondern daß, weil der Feind auf Mord und Raub ausgeht, die Nothwehr auch seines Lebens Schonung unmöglich macht. Bei Luther finden sich darüber vortreffliche Aussprüche, z. B. der Satz in seiner Schrift vom J. 1527: „ob Kriegeleute auch in seligem Stande sein können?“: „Also muß man dem Kriegs- oder Schwertes-Amt zusehen mit männlichen Augen, so wird es sich beweisen, daß es an ihm selbst göttlich und der Welt so nöthig ist als Essen und Trinken oder sonst ein ander Werk.“ Daß Luther darum keineswegs zum Kriege gehegt hat, wie die französischen Pfaffen gethan haben, ist satfam bekannt.

Im zweiten Abschnitt wendet sich der Verfasser gegen die nichtswürdigen Stimmen, die, wie es scheint, in der Schweiz besonders frech gegen jede religiöse Auffassung des deutschen Kriegs sich haben vernehmen lassen, die in bodenloser Gemeinheit es nur als Heuchelei zu begreifen wußten, wenn König Wilhelm von jedem Sieg in kurzen, ungeschminkten Worten Gott dem Herrn die Ehre gab; ebenso gegen das dumme Gerede: Wenn Gott es wäre, der den Deutschen den Sieg verliehen hätte, so wäre er ja parteiisch, — als ob die Obrigkeit, wenn sie einen schlechten Kerl fassen und nöthigenfalls niederschlagen läßt, um alle ehrlichen Leute vor ihm zu sichern, der Parteilichkeit anzuliegen wäre! (Letztere Vergleichung mit dem schlechten Kerl gebraucht, was wir nicht unterlassen wollen zu bemerken, der Verfasser nicht; die Franzosenanbeter in der Schweiz würden das

auch allzu übel vermerkt haben, und er selber denkt nicht so schlimm von der keltischen Race.) Aus Mehrerem geht übrigens hervor, daß gerade aus Anlaß des Krieges und im antideutschen Sinn in der Schweiz die verschiedenen antichristlichen Richtungen, die ja selbst den Weg auf die Kanzel finden, in ganz besonders giftiger Weise ans Licht getreten sind; was z. B. S. 19 von einem Genfer Prediger erzählt ist, läßt einen tiefen Blick in dieses ekelhafte Treiben thun. Aus Deutschland aber lesen wir S. 15, es seien allda beim Ausbruch des Krieges Zeitungsstimmen laut geworden, „man sollte die Prediger als Hochverräther strafen, die diesen Krieg als Zuchtruthe Gottes bezeichnen, statt als eine herrliche Volkserhebung und heroische Menschenthät“. Uns ist von derlei Neden nie etwas bekannt geworden; die deutschen Prediger pflegen überhaupt nicht „heroische Menschenthäten“ in solchem Fall und Gottes Thaten als Opposition zu betrachten; jedenfalls, wenn irgend ein liederlicher Zeitungsschmierer jenen Hochverrathproceß hätte anhängig machen wollen, so wäre es erfolglos gewesen, denn die Predigten, die wir aus der Anfangszeit des Krieges zu lesen und zu hören bekamen, haben die Erhebung des Volkes als Pflicht gefordert und Gottes Gnade dazu erfleht, aber auch ermahnt, im Falle des Unglücks uns unter Gottes Zuchtruthe zu beugen; das war unser Standpunct und er war der richtige. Jetzt, da uns Gott mit dem Siege beglückt hat, haben wir volles Recht, die Niederlage des alten bösen Feindes als eine wohlverdiente Züchtigung desselben zu betrachten, ohne darum von uns zu sagen: ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie diese gottlosen Franzosen. Wenn freilich Solche, die beim Ausbruch des Krieges (namentlich aus Haß gegen Preußen) die schlimmsten Gottesgerichte über uns prophezeiten, nunmehr, da die Sache ganz anders gegangen ist, die deutschen Siege zwar als Wunder anerkennen, aber Wunder des Satans daraus machen, so ist das der echteste Pharisäismus, wie er aus Matth. 12, 24 hinlänglich bekannt ist. — S. 22 kommt der Verfasser auf das Mißliche oder Zweideutige einer religiösen Siegesfeier zu sprechen; es hätte dabei sehr nahe gelegen, sich wieder auf Schleiermacher zu berufen, der (prakt. Theol. S. 55) sogar das Paradoxon aufstellt, daß man für einen Sieg nur dann mit Recht Gott danken würde, wenn man ihm ebenso für eine verlorene Bataille dankte, — letzteres ist aber vernünftigerweise ja gar nicht denkbar. Wir werden uns aber darin auf das gesunde religiöse Gefühl berufen dürfen; als im Jahr 1812 die Rheinbundsfürsten für die Schlacht an der Moskwa eine kirchliche Siegesfeier anordneten, da war den Predigern und Gemeinden elend zu Muth, — damals hätte man in Deutschland für den Verlust der Schlacht wohl ebenso gut danken können, wenn dem Franzosen dadurch endlich sein Mord- und Raubhandwerk wäre gelegt worden. Aber daß unsere Siege im Jahr 1870 eines Dankfestes werth waren, darüber ist kein deutsches Herz im Unklaren; je weniger wir übermüthig ins Feld zogen, um so mehr sind wir von Herzen dankbar, daß uns Gott einen nicht gehofften Erfolg gewährt hat, und wenn auch das Mitleid mit den Tausenden, die dem Krieg zum Opfer fielen, einen Schatten auf die Siegesfreude wirft, so theilt sich dieses Mitleid jedenfalls zwischen Freund und Feind, und was letzteren anbelangt, so hat vielleicht auch nie ein ganzes Volk in allen seinen Classen die Züchtigung so gleichmäßig verdient wie diesmal, da Bischöfe und Sackträger, Minister und Kadendiener alle einstimmig den Rhein forderten und nach Berlin verlangten.

Die Frage in Betreff der Sympathien und Antipathien ist der Verfasser S. 25 ganz auf dem rechten Wege dahin zu entscheiden, daß nur die Sympathie für das Recht, die Antipathie gegen das Unrecht eine christliche sei; aber er wagt nun nicht, das Recht unbedingt, wie es sich gebührte, auf deutlicher Seite anzuerkennen, sondern sagt, „es werde sich immer auch auf der berechtigten Seite noch etwas vom Unrecht einschleichen“. Daß dies im letzten Krieg der Fall gewesen, diesen Beweis bleibt der Verfasser schuldig, wie er auch hernach der Französelei der Schweiz doch nicht ganz entwachsen scheint; doch ist das etwas schüchtern hervortretende Resultat immerhin ein billigeres, als die uns stammverwandte Schweiz uns sonst zugestanden hat.

Wenn es der Verfasser im letzten Abschnitt, sowohl der Nationalität wie einem kosmopolitischen Humanitätsschwindel gegenüber, als die Hauptabsicht und Aufgabe des Christenthums bezeichnet, ins einzelne Menschenherz einzugehen, durchs Gewissen des Einzelnen das Ganze zu erneuern (S. 51: „Darauf ist der tief greifende Radicalismus des Evangeliums berechnet, den ein Heer von Puschern in der Weltverbesserung immer verkennt oder auch scheut in hochmüthiger Schwachlichkeit“): so trifft er damit ganz entschieden ins Schwarze. Und deshalb sind die Pfarrer berufen, nicht Demagogen, sondern Seelsorger zu sein, um in dieser stillen, ruhmlosen Detailarbeit dennoch mehr zu leisten fürs Reich Gottes und damit für der Menschen Wohl, als alle die großen Geister, die die Weltverbesserung entweder gleich bei der gesammten Menschheit oder doch bei einer Nation beginnen. Aber die Nationalitäten sind nun einmal factisch noch vorhanden und treten dormalen schärfer als je in der Geschichte hervor, wie der Verfasser S. 38 sehr gut einsieht. Und darin, was die eine oder die andere fürs Reich Gottes zu leisten Willens und im Stande ist, begründet sich doch auch eine Bedeutung der Nationalität selbst für die religiöse Betrachtung und für die Würdigung solcher Ereignisse wie des letzten Krieges. Wenn Frankreich gesiegt hätte und in Oesterreich und Bayern und allenthalben die Pfaffen sich auf's Neue gebläht hätten, würden sich wohl die rechtschaffenen Christen in der Schweiz dieses Siegs der lebenswürdigen Franzosen mit ihrer würdigen Begleitung von Turkos und Gums haben freuen können? Und wer hat für das Reich Gottes, für evangelische Wahrheit und Freiheit mehr geleistet, die romanische Race oder unser deutsches Blut? — Der Herr Verfasser will in der ganzen Schrift schildern, was für verborgene Gedanken durch den Krieg seien offenbar geworden. Durch seine Schrift selbst ist uns offenbar geworden, was die Besten, Billigsten, Gewissenhaftesten in der Schweiz denken, — wir hoffen, je mehr das Reich sich innerlich consolidirt, um so mehr werde mit der Achtung auch die Liebe der evangelischen Schweiz sich noch für uns erwärmen.

Tübingen.

Palmer.





GTU Library



3 2400 00294 9190

